RÉGIS JOLIVET

LAS DOCTRINAS EXISTENCIALISTAS

DESDE KIERKEGAARD A J. P. SARTRE



HUNAB KU

PROYECTO BAKTUN

RÉGIS JOLIVET

LAS DOCTRINAS EXISTENCIALISTAS

DESDE KIERKEGAARD A J. P. SARTRE



EDITORIAL GREDOS
Benito Gutiérrez, 27
MADRID

Versión española de ARSENIO PACIOS
Catedrático de Filosofía

INTRODUCCIÓN

El existencialismo admite la doble consideración de una corriente filosófica, en cuyo seno se han desarrollado múltiples doctrinas, y de un fenómeno sociológico, manifestado por la difusión extraordinaria de la palabra "existencialismo" en estos últimos años. Son dos cosas distintas, aunque tengan entre sí numerosas relaciones. La presente obra sólo tiene por objeto el aspecto doctrinal del existencialismo: se trata, según es nuestra intención, de descubrir sus fuentes más inmediatas y de describir sus formas más características. Nuestro intento es, pues, de orden histórico. Pero no exclusivamente, pues nos parece imposible hacer abstracción de todo juicio de valor acerca de las maneras de pensar que hacen cuestión de los problemas más graves de la filosofía y exigen una concepción antropológica que se presenta, desde muchos puntos de vista, como muy discutible.

Desearíamos, sin embargo, precisar la forma y los límites de la actitud crítica que hemos tenido que tomar. Hemos preferido no oponer una doctrina a las filosofías existencialistas que estudiamos. Sin duda, en la misma crítica, tal como la hemos llevado, habrá siempre la posibilidad de descubrir la doctrina que en ella va implícita. Pero no es desde esta concepción doctrinal, por muy justificada que, por otra parte, nos parezca, desde donde hemos querido discutir las

tesis esenciales de Heidegger, de Sartre y de Jaspers. El reproche de *ignoratio elenchi* (o de error acerca del sentido y el alcance de la cuestión), que hemos tenido que hacer muchas veces a estos autores, nos parece demasiado válido para que nosotros mismos nos expongamos a él con tanta inocencia y candor. Nuestro más constante propósito, aun cuando admita algunas excepciones, ha sido juzgar las doctrinas desde dentro; es decir, por una parte, en función de sus propios principios, para apreciar su grado de coherencia interna, y, por otra, en cuanto a sus mismos principios o a los postulados que invocan o implican, en función de los argumentos que tienden a justificarlas.

La crítica, así concebida, no es, después de todo, sino una fórmula del diálogo que el autor sostiene consigo mismo, y la acusación de *a priori* o de prejuicio ya no tiene valor. En todo caso, la preocupación por comprender es lo bastante clara para que acredite a la discusión el beneficio del prejuicio favorable.

Nuestro deseo de objetividad nos ha llevado, por otra parte, a separar completamente la exposición de las doctrinas y las observaciones críticas que hemos estimado oportuno añadirles. Siempre resulta peligroso para la claridad de una exposición doctrinal y para la exacta inteligencia de sus articulaciones, interrumpirla frecuentemente con respuestas. Este peligro resulta especialmente grave cuando se trata de las especulaciones existencialistas, que no son ciertamente oscuras, al menos en general, pero que son seguramente difíciles, tanto por la novedad de su vocabulario como por una manera de pensar que rompe brutalmente con las formas clásicas de la filosofía. Por esto es por lo que nosotros hemos llevado nuestras exposiciones con toda la objetividad posible, siguiendo muy de cerca las obras de

los pensadores existencialistas, sin mezclar en ellas nuestros propios juicios, que han sido todos llevados a notas de pie de página.

* * *

No obstante, se plantea la cuestión previa de definir qué se entiende por "existencialismo". Porque esta definición no resulta sencilla de por sí: no solamente hay varias formas de existencialismo que, a primera vista, parecen oponerse entre sí, sino que la misma idea de existencialismo reviste varios significados, donde lo esencial y lo accidental se encuentran mezclados de una manera aparentemente inextricable. Debemos intentar, no obstante, disipar esta confusión y descubrir lo que le da al existencialismo su sentido preciso y su unidad.

Parece que, en este caso, lo más sencillo sería aquí interrogar a los pensadores que suelen ser considerados como "existencialistas". Pero la encuesta no tarda en producir cierta decepción. Podría creerse, en efecto, que la idea de una *filosofía de la existencia* debería imponerse a todos en el mismo sentido y con el mismo valor. Ahora bien: ya aquí mismo, divergencias capitales separan en tres grupos distintos a los principales existencialistas. Unos, como Jaspers, y según la concepción kierkegaardiana, profesan que la consideración de la existencia implica una negación de la filosofía como sistema, puesto que "filosofía de la existencia" no significa para ellos más que un análisis de la existencia en lo que tiene de más individual y más concreto, no siendo todo lo demás, y la especulación metafísica a mayor abundamiento, nada más que una "cifra", cuyo valor existencial carece de relación, salvo la simbólica o indicativa, con el sentido objetivo que reviste.

Otros, como Heidegger, contestan resueltamente que el existencialismo debe atenerse al análisis existencial a que Jaspers le conduce, y afirman el designio de constituir, partiendo de este análisis, una *filosofía del ser*, es decir, una ontología. Pero esta ontología, a los ojos de Jaspers y de Berdiaeff, no llegaría a ser más que una filosofía *sobre* la existencia, análoga a las especulaciones abstractas de que tantos ejemplos decepcionantes y vanos nos ofrece la historia de los sistemas. Así se explica que Heidegger rehuse dejarse colocar, *en este sentido*, entre los existencialistas. Con relación a Jaspers, más bien habría que definirle como anti-existencialista. Sartre, por su lado, se acerca a Heidegger por su ambición de construir una "ontología fenomenológica". En cuanto a Gabriel Marcel, parece bastante indeciso entre la dirección adoptada por Jaspers y la orientación sistemática preconizada por Heidegger. Parece que, aunque limitándose, de hecho, hasta la fecha, al análisis existencial, admite sin embargo la posibilidad de establecer una filosofía concreta que no sería exactamente una ontología, sino más bien una sistematización de las exigencias esenciales del hombre partiendo de la necesidad de Absoluto, que es su más constante y profunda característica.

Por último, habría que formar un tercer grupo con las doctrinas de pensadores que se denominan también existencialistas, como Camus y Bataille, pero que, por una parte, recusan enérgicamente esta denominación, y por otra no tienen, tal vez, otra cosa en común con los filósofos precedentes—excepción hecha, sin embargo, de Gabriel Marcel—que la creencia en lo absurdo fundamental de la existencia y del mundo. No obstante, si verdaderamente es esta afirmación del absurdo lo que más generalmente ha parecido definir el existencialismo, la costumbre adoptada por

el público de situarlos, a su pesar, entre los existencialistas, no carece en absoluto de justificación (1). Por lo demás, rechazan lo mismo uno que otro tanto la "filosofía de la existencia" según Jaspers, que les parece una construcción abstracta como las demás, como la ontología existencialista de Heidegger y de Sartre, que les parece destinada, a pesar de las apariencias, a mantener un optimismo y a fundamentar un racionalismo que no quieren admitir a ningún precio.

¿Nos hallamos, pues, en un círculo y debemos renunciar a dar una definición del existencialismo válida para todas las obras que se agrupan ordinariamente bajo este nombre? Al no encontrar una respuesta entre los mismos existencialistas, dirijámonos a los críticos y a los historiadores.

Aquí comprobamos que, para unos, el existencialismo es la decisión común de tomar como punto de partida el análisis de la experiencia concreta y vivida (2), de dirigirse, por decirlo así, *directamente* al hombre, en lugar de tomarle sólo por un punto de llegada y de alcanzarle únicamente al término de una investigación que procede por vía abstracta partiendo de Dios y del ser, del mundo y de la sociedad, de

(1) Justificación, en verdad, algo sumaria. Porque como observa justamente M. L. Thoorens (*A la rencontre d'Albert Camus, La Sixaine,* 1947), y para no hablar más que de Camus, el absurdo de éste no coincide por completo con el absurdo de Sartre. Para el último, el ser es fundamentalmente absurdo (no se trata ahora de saber si esto tiene sentido), mientras que, para Camus, el absurdo, tal como lo define el *Mythe de Sisyphe,* resulta del conflicto del hombre y del mundo, de las exigencias racionales del hombre chocando constantemente (y especialmente por la muerte) contra la irracionalidad del mundo. La idea del absurdo tiene, pues, aquí sobre todo, un carácter ético, mientras que en Sartre tiene un sentido ontológico.

(2) Cf. J. Beaufret, *A propos de l'existentialisme en confluences,* núm. 2, marzo 1945, pág. 192.—P. Descoqs, *L'Athéisme de J.-P. Sartre.* en *Revue de Philosophie,* 1946, págs. 39-40.

las leyes de la Naturaleza y de la vida (3). Para otros, el existencialismo consistiría esencialmente en la afirmación de que la existencia es *posición pura* y no perfección de la esencia, es decir, en otras palabras, que la existencia precede a la esencia (4). Estos dos puntos han de ser examinados de cerca.

¿Puede bastar para la caracterización del existencialismo el hecho de partir directamente del hombre? Nos parece evidente que esta fórmula es demasiado general y que amenazaría con extender desmesuradamente el campo de la filosofía existencial. Esto, sin embargo, es lo que ha conducido a numerosos críticos a encuadrar en este género de filosofía a pensadores que, de hecho, le son no solamente extraños, sino hasta opuestos en muchos puntos. Pensamos en este momento, sobre todo, en San Agustín y en Pascal. Pero también Platón ha sido juzgado a veces digno del mismo honor. Es verdad que Kierkegaard había abierto la

(3) Cf. Simone de BEAUVOIR, *Littérature et Métaphysique*, en *Temps Modernes*, i de abril 1946, págs. 1159-1160. Hay dos maneras de captar y de explicar la realidad metafísica. Se puede, en primer lugar, intentar "elucidar su sentido universal en un lenguaje abstracto". La teoría toma una forma objetiva e intemporal; el sistema excluye la hipótesis de que otra forma pueda ser igualmente real y tiene por despreciable la subjetividad y la historicidad. La verdad coincide con la expresión que él nos da de ella. "Pero también se puede incorporar a la doctrina el aspecto dramático, concreto y singular de la experiencia y, por consiguiente, proponer una especie de "verdad temporal", que es, no la verdad en sí y abstracta, sino *mi* verdad tal como yo la he vivido. Tal es la vía existencialista, lo que explica que el existencialismo haya preferido con frecuencia expresarse por medio de la ficción, en la novela o en el teatro (G. MARCEL, SARTRE, CAMUS). Se trata, por tanto, de captar el sentido de la existencia en plena existencia, en el acto mismo por el que ella se realiza."

(4) Cf. R. TROISFONTAINES, *Le Choix de J.-P. Sartre*, Aubier, 1945, páginas 39 y sigs.—R. CAMPBELL, *J.-P. Sartre ou une Littérature philosophique*. Ed. P. Ardent, 1945, págs. 207-222.—M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. IX-XII. pág. 496 y sigs.—P. FOULQUIE, *L'existentialisme*, Presses Universitaires, 1946, pág. 7 y sigs.

marcha haciendo de Sócrates—tipo del filósofo teórico y descarnado, para Nietzsche—, el pensador existencial por excelencia de la antigüedad griega. Pero Platón no es Sócrates. El "Conócete a ti mismo" de su maestro se ensancha en él hasta llegar a ser una llamada a conocer el mundo y, más precisamente, el mundo de las Ideas, que es la verdadera realidad, y del cual el hombre no encuentra en sí sino la sombra o el reflejo. Tampoco Jaspers logra descubrir en los diálogos platónicos una forma primera, ni siquiera un esbozo del método existencial, porque orientan el pensamiento hacia un más allá de la existencia y no ponen nunca en juego una auténtica "comunicación existencial", constituyendo sólo cambios de ideas o de visiones abstractas y no de experiencias vividas.

En cuanto a San Agustín y a Pascal, parece que - es sobre todo—más aún que su designio de partir de la experiencia humana más concreta—el patetismo de las *Confesiones* y de los *Pensamientos* lo que les ha valido la inclusión entre los iniciadores del existencialismo. Pero el patetismo es un criterio muy ambiguo y que evoca demasiado fácilmente procedimientos oratorios en que Kierkegaard veía precisamente lo contrario de un verdadero existencialismo. Si el patetismo define el existencialismo, ¿por qué no incluir a Bossuet? Sin duda los escritos de Nietzsche, de Heidegger y de Jaspers tienen un carácter dramático y están bañados de una atmósfera de angustia. Pero, al contrario, el pensamiento francés, incluso el existencialista, es poco inclinado a él, y la actitud de un Voltaire frente a la obra pascaliana, así como las resistencias de un Valéry, atestiguan un alejamiento de lo patético que parece en cierto modo congénito al genio francés (5). De hecho, la náusea

(5) Cf., a propósito del patetismo de Pascal, en el *Dialogue avec*

de Sartre está muy lejos de la angustia heideggeriana —("Cuando uno se hace trágico, declara un personaje de *L'âge de la raison,* es que uno se toma en serio")—, y la desesperación de Camus tiene un carácter intelectual que le distingue netamente del patetismo de los existencialistas alemanes. Sólo Bataille parece tener cierta inclinación por la vociferación. Mas esto mismo ha parecido tan extraño en un escritor francés que se ha puesto en duda, erróneamente, es cierto, su sinceridad.

Es preciso, pues, estrechar el problema más de cerca. Porque, para ser existencialista, no basta tomar directamente al hombre como objeto de estudio y encontrar ahí la ocasión para un patetismo más o menos emocionante. Es necesario todavía, se dice, profesar que esta consideración del hombre debe componer, no una ciencia, sino una *experiencia,* o si se prefiere, consistir en un esfuerzo que coincida con esta misma experiencia, "para aclarar el enigma

André Gide, de Ch. du Bos (París, Corréa, 1947, pág. 284), las reflexiones de Gide que este último refiere y la manera como las comenta. Gide declara: "Para mí, hoy, el valor supremo de Pascal reside en lo patético y nada más que en lo patético; ¡oh, bien sé que no puedo volver a leer algunas de sus frases sin sollozar! Pero he aquí que cuanto más avanzo en su lectura, menos gusto de ella, menos apruebo, por decirlo así, que se me afecte en mis entrañas. En caso semejante, me siento tentado a decir: no toquéis la línea baja, eso no vale; herid solamente al busto." (Estas reflexiones están consignadas también en Ch. du Bos, *Journal,* 22 de octubre de 1923, Corréa, 1946, página 342.) En el *Dialogue avec André Gide,* Ch. du Bos añade: "Concedemos al punto de vista valeriano que, en el plano no menos austero de la estética y del gusto francés, el patetismo de Pascal y el del Shakespeare de Hamlet pasan a veces de la raya." Esta observación de Ch. du Bos es muy significativa. Pero puede uno preguntarse si se aplica con razón a Pascal: ¿a qué viene aquí, en efecto, sacar a colación el punto de vista de la estética o del gusto, que era evidentemente extraño a Pascal, cuando lanzaba sobre el papel, y para él solo, reflexiones que sin duda hubieran revestido, en la obra que él preparaba, una forma totalmente diversa?

que el hombre no termina de ser para sí mismo" (6), para arrancar a la oscuridad de su condición, y enfrentándose con lo vivo precisamente de su "existir", "una verdad que sea por completo a la medida de nuestra nostalgia fundamental" (7). Bien nos parece, y esto nos acerca, en efecto, mucho a la posición de Heidegger, pero no a la de Kierkegaard y de Jaspers, y menos aún a la de San Agustín y de Pascal.

Ni San Agustín ni Pascal han admitido jamás que el análisis del hombre o de la conciencia, en su realidad singular y concreta, pueda bastar para *revelarnos* el enigma de nuestro destino ni alumbrar la oscuridad de nuestra condición. Piensan y dicen precisamente lo contrario, y que el análisis de la condición humana no puede en modo alguno acabarse en la inmanencia. "Os pido perdón, Señor —declara Pascal en el *Entretien avec M. de Saci sur Epietête et Montaigne*—, por trasladarme así ante vos a la teología, en vez de permanecer en la filosofía, pero es difícil no entrar en aquélla, sea cualquiera la verdad de que se trate, porque ella es el centro de todas las verdades." Sin duda, tanto San Agustín como Pascal quieren que una filosofía del hombre empiece por la investigación de la realidad humana. ¡Pero ha habido tantos que lo han exigido así sin que se piense en hacer de ellos existencialistas! Se podría citar aquí, en suma, a todos los pensadores cristianos y todos los escritores que se han propuesto interrogarse a sí mismos acerca de sí mismos, Epicteto y Séneca, Montaigne y La Rochefoucauld, Vauvenargues y Rousseau, Jou-

(6) HUBERT JUIN, J.-P., *Sartre ou la condition humaine,* édit. La Boétie, Bruxelles, 1946, pág. 36.
(7) J. BEAUFRET, loc. cit., pág. 192.

bert y Amiel. Incluso Pascal les objeta desdeñosamente: "¡El necio intento de captarse a sí mismo!" (8).

De hecho existen, al parecer, dos corrientes existencialistas y que no van exactamente en el mismo sentido. Kierkegaard y Jaspers, que representan la primera, no piensan que el análisis existencial pueda conducir a una verdad universal. Todo termina, para ellos, en una pura experiencia, ni comunicable (directamente, al menos), ni universalizable, y que es un contacto absolutamente personal con lo absoluto del ser, conciencia viva del "instante eterno". Por gracia de este instante, el hombre se arranca del laberinto de sus propias contradicciones y entra en contacto con una "verdad" que no es formulable de ningún modo. Realiza de un golpe la significación de *su* existir, que no es en rigor más que este existir mismo. La paradoja de esta actitud es que suprimiría no sólo la filosofía, sino incluso toda expresión de la existencia. El existencialista coherente, como Kierkegaard ha visto bien, se limitaría a existir; todo lo demás sobra, y el discurso es signo de un existir más oratorio y poético que real. El existente auténtico es silencio, incluso para él mismo. Desde este punto de vista, la filosofía existencial se agota en su propia y radical negación. Heidegger y Sartre no admiten esta manera de existencialismo. Tanto uno como otro son profundamente ontologistas: intentan constituir una "ciencia del ser" (9). Este propósito se halla profundamente marcado en Heidegger, pero Sartre no lo ha rechazado y *L'Etre et le Néant* se da formalmente por una ontología. Que estas dos ontologías sean "fenomenológicas" no quita nada de su naturaleza de ciencia universal, es decir, que mira a la vez a la universalidad del ser y que es válida para la universalidad de los hombres.

(8) *Pensées,* núm. 62.

(9) Heidegger ha insistido en ello muchas veces, y recientemente todavía. De hecho, la primera parte de Sein *und Zeit,* definida por Heidegger mismo como "un análisis fundamental preparatorio de la realidad humana", es ante todo un análisis existencial, que debía servir de introducción a la Ontología.

Por lo demás, tanto para unos como para otros, el *principio* de la filosofía es siempre el análisis concreto, en sus formas más singulares, con vistas a descubrir con él bien una verdad, inefable y estrictamente personal, bien una noción universal del hombre, y del mundo en cuyo seno se juega el destino del hombre. Este punto de vista es también el de G. Marcel, con la diferencia, no obstante, de que no admite el punto de vista inmanentista que caracteriza el existencialismo de Heidegger y de Sartre; bajo este aspecto, G. Marcel se encuentra mucho más cerca de Kierkegaard que todos los demás existencialistas, y, por consiguiente, de San Agustín y de Pascal. Admitimos, por lo tanto, que el "análisis existencial" es una de las señales ciertas del existencialismo, pero no que llegue a ser suficiente para su definición.

El otro aspecto, sobre el cual se ha hecho particularmente hincapié desde que J.-P. Sartre lo ha subrayado de un modo un poco agresivo, es la afirmación de que "la existencia precede a la esencia". Este punto de vista ha parecido tan perfectamente característico a algunos críticos, que para satisfacer las exigencias de la simetría han creído que debían inventar, por oposición al existencialismo, lo que ellos han llamado un *esencialismo.* Pero nos parece que el término no es muy afortunado y que introduce confusiones en el debate.

Para establecerle, tratemos de precisar primero en qué sentido, para los existencialistas, la existencia precede a la

esencia. Se impone una primera certeza: lo mismo que en la cuestión. Por una parte, en efecto, G. Marcel duda (10). Por otra parte, ni Heidegger, ni Jaspers, ni Berdiaeff parecen dar exactamente la misma significación que Sartre a la afirmación de que el *Dasein* o el existente como tal es pura existencia. Se verá que, para Heidegger, la existencia bruta designa un estado, por otra parte impensable, en que el existente se halla sin ser o esencia, absolutamente fuera de toda inteligibilidad. Hay, pues, para él un "ser de la existencia" que, de cualquier modo que se le tome, es una esencia. Pero esta esencia no es una potencia que el acto de existir vendría a actuar. Por el contrario, es el existente el que, al existir, construye su esencia, de tal modo que la esencia o el ser no es en él otra cosa que la existencia misma en su realidad concreta. Se diría que la existencia no tiene una esencia distinta de ella misma o, mejor aún, que es a la vez existencia y esencia, es decir, existencia afirmada en el plano del ser o de la inteligibilidad. Ya se ve en qué sentido se puede decir, según Heidegger, que la exis-

(10) Cf. *litre et Avoir,* pág. 24: "Problema de la prioridad de la esencia respecto a la existencia que siempre me ha preocupado. En el fondo, yo creo que aquí hay una pura ilusión, debida a que nosotros oponemos lo que no es más que concebido (y que nosotros creemos poder permitirnos tratar como no existente) a lo que es realidad." G. Marcel precisa (pág. 25), en una nota fechada en 1934, que no suscribiría sin vacilación estas afirmaciones excesivamente categóricas. Pero eso no se refiere tal vez directamente al texto citado. Añade en todo caso que su vacilación respecto a la "prioridad de la esencia" provenía del esfuerzo que entonces hacía (12 de junio de 1929) "para romper con cualquier clase de idealismo", y por consiguiente, que se refiere al sentido *idealista* de esa fórmula. En R. I., pág. 152, G. Marcel vuelve sobre este punto, a propósito dé la filosofía de la persona, y manifiesta la misma vacilación: "Para declarar el fondo de mi pensamiento, pienso por una parte que la persona no es ni puede ser una esencia, y por otra, que una metafísica, edificada en cierto modo aparte o al abrigo de las esencias, amenaza derumbarse como un castillo de naipes. Esto, yo no puedo más que indicarlo, porque en realidad, hay aquí para mí una especie de escándalo e incluso de decepción."

tencia precede a la esencia. Pero Heidegger, como se verá, habla más bien de una prioridad o de una primacía de la existencia respecto a la esencia. "La esencia del *Dasein* —escribe— reside en su existencia." Sartre adopta, al menos en principio, un punto de vista más radical. Para él, la existencia precede absolutamente a la esencia, porque el término existencia, por un lado, no se aplica perfectamente más que a la realidad humana (ya que lo demás *es* pura y simplemente, pero no *existe*), y, por otro lado, la existencia, en el hombre, no es más que el nombre dado a la *nada* que es el para-sí o la conciencia.

Sin embargo, hay quien pretende que estas diferencias son sólo accidentales y que no excluyen un punto de vista común. Hay, en efecto, entre los existencialistas una oposición unánime a considerar la existencia como una cosa que pudiese abstraerse y conocerse desde fuera, a título de dato objetivo. Su carácter absolutamente esencial es el de subjetividad y, por eso mismo, está más allá de todo saber, es irreductible a una noción, refractaria a cualquier ensayo de conceptualización (11). Ahora bien: creemos que, efectivamente, ése es un aspecto del existencialismo de Kierkegaard y de Jaspers, pero que resulta ya difícil atribuírselo absolutamente a Heidegger y a Sartre, y que es tan poco característico del existencialismo, que se le encontraría, más puro y más claro tal vez, en doctrinas de inspiración muy diferente.

Para ello bastaría apelar a la protesta de Jaspers y de Berdiaeff contra el método y las ambiciones de Heidegger, acusado por ellos de construir una filosofía *sobre* la existencia, es decir, tal que la existencia viene a ser un objeto

(11) Gf. A FOREST, *L'essence et l'existence,* en *Témoignages*, mayo 1947, págs. 216-217.

de pensamiento. Heidegger mismo confiesa por otra parte, como hemos visto, que su proyecto es construir una ontología. Sin duda, tiene por fundamento el análisis existencial. Pero no acaba ahí, puesto que se define como una ciencia del ser. Podría pensarse que esto nos lleva sencillamente a una metafísica clásica, de tipo aristotélico. Pero Heidegger se defiende, y justamente, en verdad. Porque, de hecho, por una paradoja singular, serían en este caso Aristóteles y Santo Tomás quienes deberían pasar por verdaderos existencialistas (si esta denominación pudiese convenirles en algún modo), pero en un sentido completamente diferente del de Heidegger y que salva justamente esta existencia que el método heideggeriano amenaza con volatilizar. Si, en efecto, para Aristóteles y Santo Tomás, el saber filosófico tiene por objeto las esencias, tal como las elabora el pensamiento conceptual, la existencia no puede jamás ser conceptualizada y deducida. Por diferentes que puedan ser las razones que ellos invoquen sobre este punto, esto no modifica en nada su afirmación de que ni hay ni puede haber ciencia de la existencia como tal, es decir, del *acto de existir*. Desde este punto de vista, la existencia está *extra genus notitiae* (12). No puede ser captada más que en una intuición irreductible al concepto o puesta como una *condición absoluta* de la inteligibilidad. Si, pues, el existir, para ellos, es y debe ser necesariamente excluido como tal del saber filosófico, la ciencia del ser en cuanto ser, al no tener otro objeto que un ser indiferente a la existencia, esto mismo señala a sus ojos los límites de la filosofía y afecta con un carácter de relatividad y de imperfección radical todas sus aserciones y todas sus construcciones. En efecto, las esencias no pueden concebirse ni valer sino con relación al

(12) STO. TOMÁS, *De Veritate*, q. 3, art. 3, ad 8 m.

acto de existir, el cual no se deja ni valer sino con relación al acto de existir, el cual no se deja jamás conceptualizar; así, pues, todos los problemas de la filosofía habrán de ser planteados y resueltos siempre y necesariamente en función de la existencia, porque las esencias que el análisis separa y que el saber abstracto organiza y sistematiza no son más que *medios* para resolver las cuestiones que plantea la existencia, por la vía de una objetivación destinada a hacer inteligible su materia o su contenido, pero con la convicción constante de que el existir mismo, por numerosos que sean los conceptos que expresen su naturaleza o sus propiedades, no permitirá jamás agotar su irreductible singularidad (13). Ninguna doctrina carece, sobre este punto, del sentido de la subjetividad radical del existir, y del misterio que opone a cualquier intento de objetivación. Se sigue de aquí que la ciencia del ser permanece siempre abierta e inacabada, porque el existir no cesa de plantear indefinidamente nuevos problemas, y en primer lugar el del acto mismo que él es y que no hay medio de racionalizar (14).

(13) "Los universales, dice Santo Tomás (I *Sent.*, d. 36, q. 1, art. 1), de cualquier manera que se los combine, no liarán jamás un existente" (Universalia quocumque modo aggregentur, nunquam ex eis fiet singulare).—Es lo que G. Marcel vió muy bien, Cfr. *Etre et Avoir:* "En suma, el pensamiento no versa más que sobre las esencias" (pág. 41). Mas, por otra parte, "el pensamiento no puede salir de la existencia: no puede hacer abstracción de ella más que en cierta medida, y es de extraordinaria importancia que no resulte engañado por este acto de abstracción. El paso a la existencia es algo radicalmente impensable, algo que ni siquiera tiene sentido" (pág. 34).

(14) Cf. las observaciones de E. GILSON, *Limites de la philosophie*, en *L'Existence*, Gallimard, 1945, págs. 81-87.—G. Marcel define muy bien este punto de vista en *Etre et Avoir* (pág. 11) : "Todo existente es pensado como obstáculo que nos hace frente—como algo contra lo que yo chocaría en determinadas circunstancias—como algo que resiste impermeable. Esta impermeabilidad es pensada sin duda, pero es pensada como no absolutamente pensable." "Es pensada, pero no jamás reducida. La opacidad del mundo es en cierto sentido irreductible."

Esta concepción implica, evidentemente, la distinción entre la esencia y la existencia, de la cual es precisamente una propiedad el salvar la realidad absoluta del existir. Si no, la metafísica no tendría objeto y se agotaría en una intuición pura, inefable e intransmisible. En esta consecuencia lógica debería desembocar precisamente Heidegger, puesto que para él la esencia consiste en la existencia misma, y en modo alguno puede distinguirse de ella. Es cierto que él no se resigna a ello, al revés que Jaspers, y que pretende construir una ontología. Pero esta ontología no podrá ser, por definición, más que una "ciencia de la existencia", que tendrá, en definitiva, toda la realidad de un círculo cuadrado, porque, pareciéndose, por su carácter abstracto y universal, a todas las ontologías clásicas, se verá afectada por la desgracia, de la que éstas están libres, de conceptualizar la existencia misma, es decir, como Kierkegaard lo ha observado, de hacerla desvanecerse. El existencialismo, así entendido, lleva a la negación de la existencia.

Así, pues, no es por este camino por donde se podría justificar claramente la distinción de un existencialismo y de un "esencialismo". Es cierto, sin embargo, que toda una corriente filosófica, que se puede designar como platónica y que culmina en el idealismo, se orienta deliberadamente hacia la aprehensión de las esencias y define primeramente el ser por lo universal y lo necesario. Conocer y saber, desde este punto de vista, es ante todo captar, en el ser, el absoluto del cual participa, la idea que realiza de una manera más o menos perfecta. Según la fórmula de Platón, el saber filosófico consiste en una dialéctica que "sin utilizar nada sensible, no se sirve más que de ideas para ir, por ideas, a otras ideas y a terminar en ideas" (15). Se reconoce el tema

(15) *República*, **511 b.**

constante del idealismo, y L. Brunschwicg no quería decir otra cosa cuando afirmaba que "el pensamiento es el antípoda de lo real". Por oposición al existencialismo, se afirma aquí que hay una verdad metafísica, anterior a la existencia como dato concreto, como devenir o temporalidad, y que la existencia no es inteligible más que por referencia a esta verdad intemporal que la fundamenta (16). La ambición que dirige esta manera de filosofar es el descubrimiento de un medio de hacer *analíticamente* inteligible la existencia, sin ningún residuo opaco al pensamiento racional, Spinoza, Leibniz, Fichte, Hegel, podrían servir de testigos de esta inmensa ambición. Pero también de su fracaso, porque unos y otros terminan siempre por estrellarse contra el obstáculo que habían pretendido eliminar. Emprendidas con el fin de ser integralmente racionales, estas doctrinas han de consentir con el hecho y con el dato, acoger, aunque a su pesar, una contingencia que permanece resueltamente rebelde al análisis.

El término "esencialismo" parece, pues, designar ante todo una *tendencia*, y nos parecería válido y utilizable en tanto que no designase nada más. Su peligro radica en introducir un equívoco y llevar al falseamiento del sentido de doctrinas para las que la ciencia del ser no puede ser más que abstracta y general—y que, bajo esta perspectiva, po-

(16) Cf. LACHELIER, *Psychologie et Métaphysique. Oeuvres*, t. I, pág. 207 : *"Es*, pues, necesario que la conciencia intelectual extraiga de **sí misma** la luz que no puede brotar de la conciencia sensible ; es preciso que haya en nosotros, antes de toda experiencia, una idea de lo que debe **ser**, un *esse* ideal, como quería Platón, que sea para nosotros el tipo y la medida del *esse* real. Esta idea es la que es y la **única** que puede ser sujeto del conocimiento, porque no es una cosa, sino la verdad *a priori* de todas las cosas, y el conocimiento no es más que la conciencia que esta verdad ideal toma de sí misma reconociéndose en las cosas que la realizan,"

n

drían pasar por "esencialistas" (17)—, pero que no por eso dejan de afirmar con decisión que la verdadera y única realidad es la existencia y que de ella hay que partir y a ella hay que volver. Se entiende, no obstante, que rechazar la noción misma de un "esencialismo", a causa de las confusiones que este término amenaza introducir, no supone la negación de la originalidad propia del existencialismo. Ni hace falta. Se trata únicamente de discernir exactamente esta originalidad y, por consiguiente, de encontrar por qué el existencialismo se opone a todas las formas antiguas de la filosofía.

Ahora bien: en el presente caso, no ha lugar poner en duda el aserto frecuentemente repetido de que el signo, de contradicción es aquí el principio de que la existencia tiene prioridad sobre la esencia. Pero hay que entenderlo bien; es, a saber: *en sentido existencialista*. Porque, en definitiva, hay un sentido según el cual los menos existenciales de los filósofos chocarían la mano con Heidegger. Ya se ha hecho notar (18) que una filosofía como la de Santo Tomás, para la que la existencia no es más que la actualidad de la esencia, no podría admitir una esencia anterior a la existencia. La esencia no tiene más que una manera posible de ser (en el sentido propio de la palabra), que es el *existir*. Desde este punto de vista, la existencia tiene sobre la esencia la prioridad de una condición absoluta. Sin duda, se dirá que las esencias "preexisten" en el Pensamiento divino. Pero esto no es otra cosa que una manera, bastante inexacta, de expresarse, porque es más bien la Esencia divina la que préexiste, es decir, Dios mismo como fundamento de todas las esencias y de todas las existencias posibles. En rigor de

(17) Gf. P. FOULQUIE, *L'existentialisme*, págs. 11-36.
(18) GILSON, loc. cit., pág. 83.

términos, las esencias no existen realmente si no es por la existencia que las hace existir, es decir, no existen más que como singulares y concretas. Sólo el individuo existe. Algunas buenas personas, que han visto esto, han querido incluso hacer de Santo Tomás un "existencialista". Pero ¿es preciso que Santo Tomás sea "existencialista"? A lo sumo, se trata de algo muy distinto (19).

En efecto, si la existencia, para Heidegger y para Jaspers, tiene prioridad sobre la esencia, es en el sentido, precisamente, de que la existencia no tiene una esencia distinta de ella misma, o, si se prefiere, que la esencia es la obra misma de la existencia (19 bis). Las consecuencias de esta doctrina, en que la existencia carece de naturaleza o estructura, es decir, es posición pura y absoluta (por diferentes que sean para el caso los sentidos o los matices que ostente esta fórmula), son inmediatamente deducidas por los existencialistas. Se resumen en el aserto fundamental de que la realidad propia de la existencia, al no poder ser referida a ninguna otra cosa distinta de sí misma, es *con-*

(19) Cf. G. MARCEL, *Existentialisme et pensée chrétienne*, pág. 158: "Hay que guardarse de tomar el término existencialismo en un sentido demasiado amplio o demasiado vago. Se puede con seguridad ver en Pascal un precursor del existencialismo. Es ya mucho más difícil en lo que concierne a Descartes, aunque haya en rigor mucho que decir en este sentido. Pero si se encuadra a Santo Tomás o incluso a algún otro filósofo de la antigüedad entre los existencialistas, la palabra pierde de golpe toda significación precisa."

(19 bis) En *Platons Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den* "Humanismus" (pág. 73), Heidegger escribe que "la tesis fundamental de Sartre sobre la prioridad de la existencia sobre la esencia justifica el apelativo de *existencialismo* que se le ha dado a su filosofía, pero que la tesis del *existencialismo* no tiene nada de común con el principio (de la prioridad de la existencia sobre la esencia) en *Sein* und *Zeit*, además de que *Sein und Zeit* no podía tratar la cuestión de las relaciones entre la esencia y la existencia, que exigiría disquisiciones previas." Todo esto es muy posible, pero no obsta para que la prioridad de la existencia sobre la esencia sea erigida en principio en Sein und *Zeit*,

tingencia radical y finitud irremediable. La existencia está "lanzada ahí", en un abandono tal, que no reposa más que sobre sí y no puede contar más que consigo misma. Lo cual viene a decir que es esencialmente "libertad", precisamente en el sentido de que no depende de nada más que de sí misma. Libertad significa, pues, contingencia absoluta y define adecuadamente el ser de la existencia (20).

Se sigue de aquí que la existencia jamás podrá ser captada más que bajo la forma de una historia, como Kierkegaard ha recalcado con machaconería o, según la fórmula de Heidegger, como temporalidad. En efecto, es la esencia únicamente, en cuanto distinta de la existencia, la que podría introducir en el ser un a modo de fondo intemporal, bien a título de posible eterno preexistente en el seno de la Esencia y del Pensamiento divinos, bien, al menos (como en Aristóteles), a título de potencia permanente respecto al acto de existir. Pero esto no tiene sentido en el contexto existencialista. La existencia no lleva consigo ninguna potencialidad: siempre es en acto lo que puede ser y sus posibles no son sino la expresión de lo que es en acto. Por consiguiente, la realidad de la exislencia no podrá consistir en otra cosa que en temporalizarse. Se identifica con su historia y con su brotar original, por el cual la libertad que ella es la constituye y, al mismo tiempo, la limita y la cierra, puesto que, en cada momento de su devenir, es todo lo que puede ser y no es la realidad nada más (21). Esto es lo que explica,

(20) A. FOREST (loo. cit., págs. 217-218), demuestra muy bien que esta concepción se relaciona con un terna kantiano.

(21) Sartre, sin embargo *(Action,* 27 diciembre 1944, *Mise au point),* declara que "el existencialismo consiste en dar del hombre no una definición cerrada sobre sí misma, sino siempre abierta". La definición del hombre es "abierta" porque el hombre, según Sartre, es fundamentalmente libertad absoluta, libertad sin fundamento, no predeterminada en su esencia. Pero, en otro sentido, se podría decir también que la definición del hombre es "cerrada en sí misma", es decir, en cuanto que la libertad se acaba necesariamente en sí misma, no admite ningún más allá y no tiene estrictamente valor más que por sí misma.

como diremos, la ausencia de dimensión en profundidad de la libertad existencialista. Nunca hay nada que bucar más allá de ella misma: la existencia carece de espesor, porque no se apoya en nada más que en sí misma. Sartre ha señalado muy bien este carácter al insistir sobre la contingencia absoluta y sobre la absurdidez de la libertad, no sin contradecir esta aserción al restablecer, bajo el nombre de "deseo de ser fundamental", una equivalencia de la esencia, anterior, al menos lógicamente, a la pura existencia (22). Pero el principio sigue siendo absoluto, aunque no sea perfectamente respetado: más allá de la libertad no hay nada, y la libertad misma, es decir, la existencia de la realidad

(22) Tendremos que volver sobre este punto en el estudio consagrado a J.-P. Sartre. Pero podemos observar desde ahora que Sartre no logra eliminar la noción de una naturaleza humana o de una esencia que especifica la existencia y la precede (lógicamente) por lo tanto. Por eso escribe en *Réflexions sur la question juive* (P. Morihien, 1947, página 76) : "Estar en situación, significa *elegirse* en situación y los hombres difieren entre sí corno sus situaciones y también según la elección que ellos hacen de su propia persona. Lo que hay de común en todos ellos no es una naturaleza, sino una condición, es decir, un conjunto de límites y lazos: la necesidad de morir, de trabajar para vivir, de existir en un mundo habitado por otros hombres. Y esta condición no es en el fondo más que la situación humana fundamental o, si se prefiere, *el conjunto de los caracteres abstractos comunes a todas las situaciones."* (El subrayado es nuestro.) Mas ¿qué se quiere que sea la existencia o naturaleza, sino eso mismo? La esencia no es evidentemente una *cosa;* no tiene realidad si no es por la existencia, que es su acto. Distinguida de la existencia, ni es ni puede ser más que un "conjunto de caracteres abstractos" o, como dice Sartre más adelante, "datos generales" que se encuentran en todas las situaciones existenciales. Pero, *de este modo,* la esencia precede a la existencia, puesto que define su naturaleza, hace de ella tal existencia específica, una existencia humana, por ejemplo. Sólo que esta precesión es puramente *lógica:* antes de existir, la esencia no es nada, sino una posibilidad abstracta, un "conjunto de caracteres abstractos" o de "condiciones generales", es decir, una idea.

humana, es esa *nada* por la que se escapa a la pesadez y al determinismo del en-sí y construye su propia esencia. Por eso, la existencia, como tal y como historia, no lleva consigo, dentro de sí, ni tensión, ni impulso, ni atracción, ni empuje, ni potencialidad, ni virtualidad. En realidad, no tiene "interior"; su interior es su exterior; su posible es su acto. Es acto puro, es decir, en este caso, dato puro y finitud absoluta.

Tal es, según nos parece, el sentido más preciso del existencialismo. Podríamos, pues, definirle como *el conjunto de doctrinas según las cuales la filosofía tiene por objeto el análisis y la descripción de la existencia concreta, considerada como el acto de una libertad que se constituye al afirmarse y no tiene otro origen u otro fundamento que esta afirmación de sí misma* (23). Podría objetarse, sin duda, que

(23) Cf. J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Ed. Nagel, Paris, 1946, pag. 38: "El hombre sin ningún apoyo y sin ninguna ayuda, está condenado en cada instante a inventar el hombre."—L. LAVELLE (*Introduction à l'ontologie*, París, Presses Universitaires, 1947, pág. 7) opone del siguiente modo la "filosofía del ser" de "la ontología tradicional" y la filoso fia existencialista: "El empleo de la palabra ser caracteriza" a todas las doctrinas en que la participación es considerada en su fuente, es decir, en esa omnipresencia de donde ella surge y a la que no cesa jamás de dividir: comprende en sí (esa palabra) a la vez la esencia y la existencia. La ontología tradicional debe considerarse como una filosofía del ser. La palabra existencia conserva de la participación él acto por el cual se realiza; implica no ciertamente un menosprecio respecto a la esencia, sino la imposibilidad de darle un estado a no ser en el acto por el cual el individuo la asume. Esta filosofía, cuya inspiración no es nueva, ha recibido en nuestros días, bajo el nombre de existencialismo, un notable desarrollo." Más adelante (pág. 36), L. Lavelle precisa, en el mismo sentido que nosotros, la posición del existencialismo como implicando que "cada uno de nosotros (es) un ser que está *arrojado solitario en el mundo en medio de sus propias posibilidades*, que a él únicamente le compete descubrir y actualizar. De suerte que no se sabe si el ser experimenta más alarma ante el pensamiento de sentirse confinado en una separación ontológica que es incapaz de superar, de disponer de ciertas posibilidades misteriosas cuyo origen no columbra, o de determinar su destino por el uso que de ellas hace y cuyas consecuencias, sin embargo, le son

esta definición se aplica mal a la doctrina de Gabriel Marcel, que encuentra, por el contrario, en la existencia una exigencia de trascendencia, un impulso hacia el Absoluto, y que haría incluso de esta exigencia y de este impulso la definición más segura de la existencia humana. Pero, por un lado, la cuestión consiste en saber en qué medida estas conclusiones pueden tener valor lógicamente dentro del contexto del existencialismo, es decir, en un contexto donde la existencia es posición absoluta (24), y por otro, faltaría por examinar si la vacilación misma de G. Marcel respecto a la aceptación del principio de que la existencia precede a la esencia no le coloca fuera del existencialismo. En este caso, el existencialismo cristiano no sería una *especie* del género existencialista, sino un género de existencialismo completamente aparte, excluyendo toda noción unívoca común con las demás doctrinas. Parece, por otra parte, que ésta sea la intención del mismo G. Marcel (25).

desconocidas". La angustia que estrecha y oprime el ejercicio de la libertad existencial es "efecto no de la simple ambigüedad que ella lleva consigo, sino de una impotencia de salir de ella y de una inclinación ya experimentada hacia aquellas soluciones negativas *en que se piensa perder contacto con la existencia, después que se descubre en la existencia una abertura hacia el ser más bien que hacia la*

Históricamente, se puede admitir que el existencialismo se explica como una reacción anti-hegeliana. Lo hace observar 0. MARCEL, *Existentialisme et pensée chrétienne*, loc. cit., pág. 158: "Yo tengo para mí, con J. Wahl, que hay que definir históricamente (el existencialismo) como una reacción producida en el siglo XIX contra el sistema de Hegel: en función de las ideas fundamentales hegelianas es como adquiere todo su sentido y su valor."

(24) Sartre, como Heidegger (y Jaspers, con mayor razón), admiten, *fenomenológicamente*, la realidad de esta exigencia y este impulso. Camus insiste también en ello (en *Le mythe de Sisyphe*). Pero Camus, Sartre y Heidegger estiman que no están fundamentados y que no conducen más que al fracaso.

(25) Cf. *Existentialisme et pensée chrétienne*, pág. 162: "Me pro-

Estas observaciones serán suficientes para dar cuenta del plan y del contenido de esta obra. Hemos reunido aquí cuatro doctrinas que nos parecen particularmente significativas del existencialismo contemporáneo, y las hemos dividido en dos grupos distintos, que señalan las dos corrientes principales del existencialismo: primero, Heidegger y Sartre; después, Jaspers y G. Marcel (26). Como estas doctrinas, en uno u otro de los grupos, no dejan de tener algún carácter

pongo señalar aquí lo más claramente posible cómo las investigaciones filosóficas sobre la existencia, sobre la naturaleza misma del existir, se han articulado en mi caso con un conjunto de preocupaciones que desembocaron en mi conversión al catolicismo y cómo pudo constituirse así lo que, no sin repugnancia, por otra parte, me resigno a ver calificado como existencialismo cristiano."

(26) Esto servirá de explicación a las lagunas que no deberían existir en un trabajo de intención puramente histórica. No se podría, en efecto, olvidar ni a Chestov, ni a Berdiaeff, ni a Merleau-Ponty, ni a Camus, ni a Bataille (aun cuando estos dos últimos se excluyen ellos mismos del grupo existencialista), ni a Mauricio Blondel, cuya filosofía de la Acción se parece, bajo muchos aspectos, a la corriente existencialista. M. Blondel, por lo demás, conviene en ello hasta el punto de ofrecer su doctrina como la verdadera filosofía existencial. Esto es, al menos, lo que se deduce de una comunicación que M. J. Paliard leyó en su nombre en el Congreso Internacional de Filosofía de Roma (noviembre de 194G). Hay que levantarse enérgicamente, declara M. Blondel, contra el existencialismo de J.-P. Sartre, que establece la primacía de la existencia sobre la esencia. "En efecto, para Sartre, al no existir Dios, el hombre no ha sido creado según un tipo o una esencia definida y normativa; el hombre es simplemente lo que él *se* hace a sí mismo por su acción y por su libertad. Ahora bien: añade M. Blondel, esto suprime toda norma metafísica, moral, social, religiosa: no hay en ello más que un puro verbalismo irracional y un inmoralismo absoluto. De este modo, del existencialismo, únicamente puede subsistir el método, en cuanto que se dirige al estudio de la acción humana, que nos revela lo que ella contiene de inteligible y es una vía hacia lo absoluto." (Según el resumen dado por el *Giornale di Metafisica, 15* marzo 1947, págs. 200-201.) Por lo que hace a L. Lavelle, para quien se ha querido crear la categoría bastante curiosa de "existencialismo esencialista", sin duda se le puede llamar existencialista, pero en un sentido que no tiene nada de común con el que sirve para definir las doctrinas de Heidegger, de Jaspers y de Sartre (los más extraños que pueda haber al punto de vista de la "participación") y que queda aún lejos del que caracteriza la doctrina de G. Marcel.

propio, hemos preferido exponerlas por separado, a riesgo de algunas repeticiones, antes que intentar síntesis que hubiesen sido perjudiciales para la claridad y hubiesen conducido a aproximaciones discutibles. En fin, para explicar la génesis del existencialismo, nos ha parecido que convenía tomar desde su fuente misma, es decir, en Kierkegaard y en Nietzsche, los temas principales que la caracterizan.

Si se tratase de superar el punto de vista racional y filosófico y de caracterizar más generalmente el clima existencialista de nuestra época, habría que invocar otras influencias (éstas de origen afectivo) que han venido a reforzar el poder de los temas fundamentales explotados por las doctrinas técnicamente elaboradas y a provocar la explosión existencialista que han señalado estos últimos años.

Para sujetarnos a visiones más generales y, naturalmente, un poco sumarias, es cierto que el retorno a la subjetivi-

Lo explica muy oportunamente M. Delfgaauw en su trabajo *Het spiritualisch Existentialisme van Louis Lavelle* (Amsterdam, 1947). Al recordar qué para Lavelle y según los términos de *De l'Acte* (pág. 95), "la existencia no tiene otro sentido en nosotros, sino el permitirnos, no ya realizar una esencia establecida anteriormente, sino determinarla por nuestra elección y coincidir con ella", que en lugar de decir de la esencia "que es la posibilidad de la existencia, diremos más bien de la existencia que es la posibilidad de la esencia"—o incluso *(Acte réflexif et Acte créateur*, en el *Bulletin de la Société fr. de philosophie*, 1936, pág. 153), que "yo soy un ser que se trasciende siempre, que nunca ha acabado de producir su. verdadera esencia"—, M. Delfgaauw observa (págs. 130-131) que Lavelle toma contacto con una tradición *metafísica* que se ha esforzado en definir de esta misma manera las relaciones de la existencia y de la esencia. Se trata, en efecto, como lo puntualiza L. Lavelle en una carta que cita M. Delfgaauw (pág. 125), de afirmar que "la existencia nos es dada a fin de permitirnos precisamente adquirir una esencia" es, a saber, nuestra "existencia individual . L. Lavelle añade que él no quiere rechazar la noción de una *esencia ideal* y que la considera como mediadora "entre el Ser puro y la existencia Individual" Todo esto nos separa evidentemente de Sartre y de Heidegger, y si se pretende hablar de existencialismo de L. Lavelle, debe entenderse en un sentido que daría cabida a un gran numero de filósofos, y especialmente a todos los pensadores cristianos.

dad, que caracteriza por una parte al existencialismo, se ha visto prodigiosamente reforzado por el hecho de los trágicos acontecimientos de estos últimos años. El espantoso cataclismo de la guerra mundial, con los horrores sin número que ha traído consigo, el clima de inseguridad radical en que la Humanidad ha vivido, la sensación de una especie de desmoronamiento de todos los valores hasta entonces respetados, la angustia que ha oprimido los corazones durante los años más sombríos que el mundo haya conocido, todo esto ha contribuido poderosamente a separar al hombre de las especulaciones abstractas en que los siglos felices pueden complacerse y a conducirle a sí mismo, preocupado por descubrir una doctrina más cercana a la vida y que penetre, por decirlo así, la realidad dramática y cotidiana de la existencia. Desde este punto de vista, el testimonio de Gabriel Marcel (que enlaza con el de Heidegger, a quien la inmensa miseria y el riesgo incesante de las trincheras, en el año 1914, revelaron el estado de abandono radical del hombre), es muy significativo: adepto de una dialéctica abstracta, la parte que tuvo que tomar, durante la guerra de 1914, en las encuestas de la Cruz Roja, que le revelaron espantosas desgracias, le constriñó en cierto modo a una reflexión angustiada sobre el misterio de la vida y de la existencia (27).

(27) G. Marcel ha vuelto sobre ello en las páginas tituladas *Regard en arrière,* que rematan el volumen consagrado a su obra bajo el título *L'existentialisme chrétien. G. Marcel*, París, Plon 1947. Cf. pág. 312: Colocado a la cabeza de un servicio de informaciones de la Cruz-Roja, , "me encontré arrastrado por los acontecimientos a concentrar mi atención sobre los desaparecidos, y a tener presente continuamente en mi espíritu uno de los aspectos más horribles, más hirientes para la razón y para el corazón, de una conmoción de la cual me pareció odioso sentirme espectador simplemente. Pero ha habido algo más. No puedo dudar de que las averiguaciones en que me empleaba me han inclinado a reflexionar sobre las condiciones de toda encuesta, de todo cuestionario, e indirectamente a preguntarme cómo es posible trascender el orden donde el espíritu no puede proceder más que por preguntas y respuestas."

Es la historia de cada uno de nosotros, al correr de los últimos años. Nos hemos visto violentamente traídos hacía nosotros mismos, como sacudidos por un terremoto, bruscamente despojados, por la violencia del huracán, de todos los artificios conceptuales de que estábamos revestidos y como envueltos. Lo que teníamos delante de nosotros era el drama de una Humanidad que, en medio del terror y del temblor, buscaba el sentido de la vida, como si el problema hubiese adoptado un sentido nuevo, absolutamente inédito, que reclamase imperiosamente soluciones igualmente nuevas.

Por eso se explica, al mismo tiempo, el éxito de las filosofías del absurdo y de la desesperación. El mundo parecía entregado a la locura; el universo, desprovisto de sentido; la vida, radicalmente absurda, centrada sobre la nada; el universo, vacío de Dios. La influencia, que no se debe desestimar, del pensamiento nietzscheano venía a conjugarse con la inmensa desesperación de los años sombríos para acabar de oscurecer la noche en que la Humanidad, enloquecida, se debatía. Todo un pasado de negaciones—negación de la aptitud del espíritu para encontrar la verdad, negación de los valores espirituales y morales de la tradición cristiana, negación de la trascendencia del hombre respecto al resto del mundo—, todo esto favorecía esta especie de caída vertical en los abismos de la desesperación. El desorden inaudito en el que habíamos sido sumergidos, con la apología de la mentira y del "doble juego", del asesinato y del pillaje, la desmoralización profunda engendrada por la difusión del mercado negro, todo contribuía a generalizar un escepticismo ante el cual ningún valor moral conservaba su prestigio.

En semejante estado de cosas, no hay diñcultad en comprender que hayan sido acogidas con tanta benevolencia las filosofías del absurdo, es decir, fundadas en el postulado de la absurdidez universal, como otras, en otros tiempos, estaban fundadas sobre el postulado de la identidad entre lo real y lo racional. La Nada ocupaba en la trascendencia el lugar desocupado por la Razón y por Dios. Las doctrinas de Camus y de Bataille, el existencialismo de Heidegger y de Sartre también, en gran parte, acusan esta corriente de absurdismo. En todo caso, todas ellas dedican una consiedrable parte a la angustia y a la desesperación, que, a la vez, llevan la marca de una época atormentada y tienen el privilegio de atraer al hombre a la subjetividad. Esta corriente de pensamiento no tardó en cristalizar en las tendencias confusas de nuestro tiempo y dotarlas de una expresión y de un marco. No se concibe su eclosión ni, sobre todo, su prodigioso éxito, por ejemplo, en los primeros años del siglo. Era necesario un profundo trastrocamiento, un cataclismo tal como lo preveía—y lo anhelaba—el genio poético de Nietzsche, para dar a la afirmación del absurdo una fuerza tan brutal.

PRIMERA PARTE

LAS FUENTES DEL EXISTENCIALISMO

CAPITULO PRIMERO

KIERKEGAARD

Se ha hecho, sin duda, más difícil hablar del existencialismo de Kierkegaard desde que las formas nuevas de existencialismo han venido a desarrollar y contradecir a la vez los temas fundamentales del pensamiento kierkegaardiano. Estos temas: el fracaso de los sistemas, la paradoja y el absurdo, la desesperación y la angustia, el abandono del *homo naturalis* y la aceptación del *homo christianus,* el sentido del riesgo y el drama del individuo, el valor exclusivo de la subjetividad y la incertidumbre absoluta de lo "objetivo", todo esto se encuentra desde ahora asumido por doctrinas que se alimentan de otras fuentes, de las cuales Nietzsche y Husserl son las principales, y que han dado a estos temas comunes resonancias imprevistas. Están bañadas, por decirlo así, por un clima que ya no es kierkegaardiano y que Kierkegaard, en parte al menos, ha condenado violentamente.

Pero, en otro sentido, no se puede negar que las formas nuevas del existencialismo han sido, en una medida muy importante, una revelación de Kierkegaard. Incluso cuando le contradicen en puntos esenciales, Kierkegaard figura indiscutiblemente en el origen del movimiento existencialista contemporáneo; pero también es, en cierto modo, su efecto y consecuencia. Hay aquí un juego de causalidad recíproca,

que es común en la historia de las doctrinas. Descartes se revela y se acaba provisionalmente en Malebranche y en Leibniz, pero también en Hume y en La Mettrie. Su verdad es futura más bien que pasada. Así Kierkegaard, cuyos temas principales no han adquirido su significación completa si no es por las obras dé sus sucesores. Sin K. Barth, sin Heidegger y Jaspers, el pensamiento de Kierkegaard habría permanecido, en parte, implícito y virtual; hasta las desviaciones que ha sufrido, viviendo en la meditación de los existencialistas de hoy, nos permiten captar mejor su significación original.

Si, pues, existe el peligro de dar involuntariamente al existencialismo de Kierkegaard, más que un aspecto o tinte, una forma que traicione su originalidad, este peligro, imposible tal vez de evitar—de tal modo nuestra sensibilidad filosófica ha sido impregnada por el nuevo clima—no hace más que subrayar la actualidad de Kierkegaard, la profundidad permanente de su influencia y el carácter siempre yivo de su pensamiento. Debemos, sin embargo, al aprovechar toda la luz que el existencialismo contemporáneo nos aporta para comprender a Kierkegaard, esforzarnos por hacer abstracción de las corrientes nuevas, a fin de captar el pensamiento de Kierkegaard en su novedad y su originalidad radical, tal como debió de aparecer a lectores no prevenidos por la ola existencialista que se ha abatido sobre nuestra época.

Para eso, conviene considerar primero las fuentes del existencialismo kierkegaardiano, después precisar su naturaleza y condiciones, siguiendo lo más de cerca posible las exposiciones de Kierkegaard en sus obras y en su *Diario (i).*

(1) Citaremos sirviéndonos de las siguientes siglas:
JH: KIERKEGAARD, *Die Tagebücher (Diario),* ausgewählt und übersetzt von Th. HAECKER, 1923, T. II.

LAS FUENTES DEL EXISTENCIALISMO KIERKEGAARDIANO

i. Hablar de las fuentes del existencialismo kierkegaardiano es, sin duda, aventurar un plural discutible. Porque, en el fondo, no hay, al parecer, más que una fuente, que es *la realidad existencial de Sören Aabye Kierkegaard,* su personalidad concreta, el "Individuo" que él fué antes de decidirse a serlo únicamente y de hacer del "Individuo" el tema central de su doctrina. Ciertamente, muchas influencias exteriores y accidentales han actuado sobre el pensamiento de Kierkegaard, y nosotros trataremos de ponerlas de relieve. Pero es lo cierto que no han tenido más que un carácter en cierto modo episódico y ocasional.

Esta observación podría parecer superflua, si se considera que las doctrinas expresan siempre, en fin de cuentas, y quienquiera que sea el filósofo, una situación dada en que

JFg: KIERKEGAARD, *Journal* (Extractos), 1832-1846, traducción FERLOV y GATEAU, Gallimard, 1941.
Az: *L'Alternative,* 2.ª parte, trad. P.-H. TISSEAU. Bazoges-en-Pareds, Vendée, 1940.
CT: *Crainte et Tremblement.* trad. P.-H. TISSEAU, éd. Montaigne, París, 1935.
CA: *Le Concert d'angoisse,* trad. P.-H. TISSEAU, Alean, 1935.
PS: *Post-scriptum aux Miettes philosophiques.* trad. P. PETIT, Gallimard, 1941.
TD: *Traité du désespoir,* trad. FERLOV y GATEAU, Gallimard, 1932 (P.-H. Tisseau publicó, en 1946, una nueva traducción de este tratado bajo el título de *La Maladie de la mort,* Bazoges-en-Pareds, Vendée.)
PV: *Point de vue explicatif de mon oeuvre,* trad. P.-H. TISSEAU, Bazoges-en-Pareds, Vendée, 1940.
EC: *L'Ecole du christianisme,* trad. P.-H. TISSEAU, Bazoges-en-Pareds, Vendée, 1936.

el temperamento del pensador entra como elemento principal. Pero en Kierkegaard hay la particularidad de que su pensamiento se ha formado menos por asimilación de elementos extraños, que por una profundización continua de su propia personalidad, por una conciencia cada vez más amplia y más exigente de las condiciones, no ya de la existencia en general, sino de su propio existir. No solamente en él, como en tantos otros, hubo reacción de su temperamento, de su individualidad concreta, respecto a las influencias que pesaron sobre su pensamiento, sino que su filosofía es exactamente él mismo, y, más aún, no es él mismo fortuitamente y como a pesar de él (lo cual todavía es algo común, aunque tantos pensadores lo nieguen), sino que es *él mismo voluntaria y sistemáticamente*, hasta el punto de que hará finalmente del "existir como Individuo" y de la conciencia refleja de este existir la condición absoluta y hasta el todo de la filosofía.

Ahí tenemos declaraciones de Kierkegaard repetidas desde el principio al fin de su carrera. Desde el 1 de abril de 1835 escribe en su *Diario* (2) que la gran cuestión es "hallar una verdad, pero una verdad *para mí,* encontrar la idea por la que quiero vivir y morir". Sin duda, añade, hay que admitir la realidad de un imperativo moral. Pero es preciso absorber este imperativo, viviente, y, en suma, que no haga más que uno solo con él o que no sea sino la expresión de su propia existencia. Kierkegaard, a partir de este momento, no puede concebir una verdad que le permanezca en cierto modo exterior, que no sea más que una visión del espíritu. *La verdad, es la vida misma quien la expresa: es la vida en acto.* Aquí se puede encontrar la explicación del debate

(2) JFg, pág. 31.

que Kierkegaard sostiene consigo mismo y que sólo acaba con su vida y que se alimentaba de la inquietud de no vivir plenamente la verdad, de tolerar que subsistiese un resquicio entre ella y él, en vez de coincidir exactamente con ella. Esta es toda la cuestión de la existencia poética, planteada sin cesar y nunca perfectamente resuelta ante la conciencia de Kierkegaard: no hacer más que una sola cosa con la verdad; vivirla en vez de pensarla. Tal es el ideal a que debe tender un existencialismo coherente.

En el mismo sentido, podemos aducir numerosos textos en que Kierkegaard declara que *toda su obra no es sino la expresión de su propia vida.* Se le toma por un autor, cuando no es más que un espectador; por un escritor religioso, cuando no es más que un "sermoneador de sí mismo" (3). "Yo soy todo lo contrario de los demás predicadores, escribe; ellos se desviven por hablar a los demás; yo, me hablo a mí mismo." "Toda la obra, observa en el ***Post-scriptum*** (4), rueda sobre mí mismo, única y exclusivamente sobre mí mismo", y en el *Diario* (5), insiste: "Toda mi producción no es otra cosa que mi educación." Todos sus escritos señalan las etapas de esta educación, es decir, de un esfuerzo ininterrumpido para, al mismo tiempo, apropiarse reflexivamente su propia verdad y para asimilarse a esta verdad así conquistada, para *suprimir toda distancia de sí a sí...*

Desde este punto de vista, como Kierkegaard ha observado frecuentemente, podría parecer que el escrito fuese signo de un fracaso o, en todo caso, de una empresa inacabada. El orador o el poeta se hallan en una situación ambigua: el discurso atestigua un apartamiento. Supongamos

(3) **JH, pág.** 68.
(4) **PS, págs. 419-420.**
(5) **JH. pág. 70.**

realizada la coincidencia perfecta del pensamiento y la vida, ya no es necesario hablar, escribir o razonar. ("Pienso, luego no existo", dice Kierkegaard, por oposición al racionalismo cartesiano.) No hay más que existir: *la verdad es la existencia misma*, en su realidad singular e incomunicable (al menos directamente). O, más exactamente, es la conciencia de la existencia coincidiendo con esta misma existencia.

El problema de las fuentes de Kierkegaard es, pues, en definitiva, un problema de psicología, en un sentido mucho más radical que comúnmente lo es. Ahora bien: en este caso, hay que poner de manifiesto primeramente una tendencia profunda y realmente constitutiva de Kierkegaard a la reflexión y al análisis. Los genios a los que una necesidad irresistible conduce constantemente al estudio de su vida interior (un Epicteto, un Agustín, un Montaigne, un Biran, un Amiel) son, por su misma naturaleza, si nos es permitida la expresión, existencialistas: la filosofía ha sido siempre para ellos, según la fórmula de Kierkegaard, como una "duplicación" de su personalidad concreta. El esfuerzo que otros dedican a olvidarse, lo emplean ellos en conocerse, juzgando que a conocerse cada vez más profundamente deben el conocer todo lo demás, a la vez el hombre, el mundo y Dios. En Kierkegaard, esta que podría llamarse "autoscopia", adquiere proporciones pasmosas. El mismo ha declarado que era "reflexión desde el principio al fin" y que su ocupación constante era escuchar el murmullo de sus pensamientos, coincidir con el ritmo de su vida interior. Desde el principio de su carrera (O, en una carta (ficticia tal vez) a Peter Lind, insiste en la ventaja que encuentra en estar un poco abandonado por sus amigos. Su silencio, dice,

(6) JFg, pág. 30.

me favorece, ya que me enseña a fijar mi mirada sobre mi, me estimula a captarme a mí mismo, a este yo que es el mío, a mantenerme fijo en medio del cambio infinito de la vida, a volver hacia mí el espejo cóncavo en que yo intentaba antes abrazar la vida fuera de mí mismo. "Este silencio me agrada, añade, porque me veo capaz de este esfuerzo, y me siento de talla suficiente para sostener el espejo, cualquier cosa que sea lo que me muestre, mi ideal o mi caricatura." Hombre-problema para sí mismo, Kierkegaard no cesó nunca de interrogarse y de analizarse. Toda la filosofía se reducía para él a tener una conciencia cada vez más aguda, por la profundización de su propia existencia, de las exigencias absolutas de una existencia auténtica. *La subjetividad se hacía así*, para emplear su misma expresión, *el criterio y la verdad de la objetividad*. El existencialismo es, pues, para Kierkegaard, la forma de una necesidad, la expresión de una tendencia tan profunda que podría servir para definir su personalidad.

2. Por eso es fácil explicarse que Kierkegaard haya sentido y comprendido tan pronto que el *racionalismo hegeliano* era el antípoda precisamente de su propio pensamiento. En sus años de Universidad, había chocado constantemente con Hegel, que dominaba entonces, sobre todo en los países escandinavos, toda la especulación. La influencia hegeliana se extendía a todos los dominios y hasta la teología de un Martensen estaba profundamente impregnada de ella. De hecho, Kierkegaard no dejó, al principio, de ser seducido por el juego sutil de la dialéctica hegeliana: la lógica había sido siempre para él un "placer apasionado". Pero, al mismo tiempo, empezaba a chocarle un sistema que hace profesión de ignorar la existencia, o, lo que quiere decir lo mismo, de engendrarla racionalmente como cualquier otro

concepto. ¡Sin embargo, la existencia no se deja someter! Kierkegaard, refiriéndose a este escándalo de sus años de estudiante, observó lo que hay de cómico en la actitud del "pensador objetivo y abstracto", es decir, del idealista de tipo hegeliano, para quien la existencia, en la medida en que consiente considerarla, deviene un objeto como los demás (7). ¡Este pensador idealista, o racionalista, se transforma, pues, en objeto para sí mismo, es decir, que cesa de existir! Para él, tratar de la existencia es exactísimamente aboliría y negarla, puesto que "ser sujeto" y "existir" son sinónimos. El carácter extraordinario de la operación racionalista se manifiesta precisamente en que es su misma actividad la que suprime el objeto. Porque el *existente forma parte del problema;* es uno de sus elementos. *Hacer abstracción del existente es, pues, mutilar la realidad y renegar de la objetividad.* El objeto es un sujeto, o, al menos, implica siempre un sujeto. Todo conocimiento del mundo es, ante todo, des-

(7) El Hegel al que se opone Kierkegaard no es el de la *Fenomenología del espíritu* (1807) (Cf. Jean HYPPOLITE, *Genese et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel.* Paris, Aubier, 1946), sino el Hegel idealista de 1827, para quien la historia no es más que el desarrollo y la manifestación de una lógica, de modo que, entre las cosas finitas y su principio absoluto, la relación es esencialmente la misma que la que media, en una reducción racional, entre el principio absolutamente primero y sus consecuencias necesarias. Explicar el mundo será, pues, deducirlo partiendo de la Idea (o del Espíritu infinito), es decir, establecer que, dado el Espíritu infinito, el mundo resulta necesariamente de él, con todos los caracteres que presenta la experiencia y toda la variedad sucesiva de los seres y de la historia. El sistema racional, si es riguroso, expresará la evolución inmanente del absoluto indeterminado, evolución que traduce objetivamente, por el juego de las limitaciones internas (o de los seres finitos), lo que el Absoluto es subjetivamente, y la hace pasar a tener conciencia de sí en las mismas limitaciones por medio de las cuales explicita sucesivamente sus infinitas virtualidades. La cosa en sí es, pues, el Pensamiento o la Idea y hay identificación completa entre lo real y lo racional. Por la dialéctica de las Ideas, el entendimiento reproducirá el orden mismo y la consecuencia necesaria de las cosas. Dialéctica e Historia son dos aspectos de la misma realidad.

de el principio al fin, conocimiento de sí. Por eso dice Kierkegaard que si es muy fácil ser idealista en la imaginación, ¡otra cosa muy distinta es tener que existir como idealista! He ahí "una tarea para toda la vida y una tarea en extremo fatigosa, porque la existencia es justamente el obstáculo que se afronta. Expresar existiendo lo que de sí mismo se ha comprendido no es cómico en modo alguno; pero comprenderlo todo menos a sí mismo es completamente ridículo" (8), Para Kierkegaard, por el contrario, se trataba justamente de comprenderse a sí mismo y de *comprenderse existiendo,* y esto era precisamente comprenderlo todo. ¡A santo de qué construir magníficos palacios, llenos de lógica y de claridad, si hay que acostarse después a su lado, en el cobertizo próximo!

La posición existencialista de Kierkegaard se explica, pues, bien, lógicamente, como una negación del racionalismo hegeliano. Pero, histórica y concretamente, parece también surgir en los lindes del sistema hegeliano, como exigida en cierto modo por el sistema mismo, por la desilusión que lleva consigo. Desde este punto de vista, el existencialismo kierkegaardiano, con todo el irracionalismo que envuelve, está ya incluido en el racionalismo por el que Kierkegaard se inició en la especulación, y que subsiste aún, a título de exigencia insatisfecha, en el existencialismo mismo (9). Al menos, nada es más conforme a la doctrina de Kierkegaard, que esta tensión dialéctica en el seno del pensamiento. "El punto de vista contrario al que yo defiendo, dice, no

(8) PS, pág. 237.

(9) Cf. nuestra *Introduction à Kierkegaard* (cuya traducción castellana ha publicado la Editorial GREDOS en esta misma colección) páginas 55-70 y págs. 231 y sigs.

cesa de tener en mí su más ardiente defensor" (10). La filosofía del Individuo y del Único se presenta así como "la decepción de un hegeliano obsesionado por la idea del Saber absoluto, que lleva en el corazón la nostalgia del Sistema, pero que, al descubrir el existente y al encontrarlo irreductible, conserva la suficiente lucidez para comprender que este contingente es soberanamente interesante e importante" (11).

Deslumbrado por este descubrimiento, Kierkegaard lleva el radicalismo de su oposición hasta rechazar, no solamente el racionalismo hegeliano, sino todo sistema, cualquiera que sea. Un sistema, escribe, promete todo y no da nada (12). Tiene que recurrir a postulados o a intuiciones que escapan a la demostración, pero finge ser, de cabo a rabo, integralmente racional, sustituir en todas las ocasiones el hecho o la hipótesis por lo absoluto del derecho y por el rigor de la prueba. Se desenvuelve, pues, en la ficción y se construye, en cierto modo, al revés, empezando por el techo. El esfuerzo hacia la perfección lógica destruye el sentido de lo real: tiende constantemente a hacer pasar a la penumbra y a hacer olvidar el sentido del problema y hasta el problema mismo que ha suscitado el sistema. El marco devora al cuadro; la dialéctica suprime el misterio. También Kierkegaard ha creído siempre que el sistema se opone a la vida como lo cerrado a lo abierto (13).

Por el mismo motivo, Kierkegaard rechaza la filosofía, al menos en tanto en cuanto no es una expresión de la existencia.

(10) JH, pág. 95.
(11) R. VERNEAUX. *De l'Absurde*, en *Revue de Philosophie*, 1946, página 167.
(12) PS, pág. 8.
(13) PS, págs. 78-79.

Por definición, la filosofía está dedicada a lo abstracto, es decir, se ve continuamente obligada, cada vez que topa con la existencia, a considerarla como abolida y como no existente. "Hay, dice, una lucha a muerte entre la existencia y el pensamiento." La razón de esto reside en que la realidad *pensada* (y, por tanto, abstracta), no llega nunca a ser más que un *posible*. Por otra parte, es esto lo que permite comparar las construcciones racionales con las obras de arte, porque lo mismo desde el punto de vista estético que desde el punto de vista intelectual, se puede decir que una "realidad no es comprendida ni pensada hasta que su *esse* se halla disuelto en su *posse*". En el dominio de la vida, tal como lo supone la ética, por ejemplo, es lo contrario: la posibilidad no puede comprenderse más que cuando cada *posse* es, en realidad, un *esse* (14). Así se explica que filosofía y existencia, lo mismo que sistema y existencia, no puedan pensarse juntas. La existencia pone el mundo de la contingencia radical; crea el intervalo que mantiene las cosas separadas; es principio de pluralidad y no de multiplicidad cuantitativa, susceptible de ser sumada en un número; desbarata todos los sistemas. Al mismo tiempo, convence de impotencia a toda filosofía, porque una doctrina racional no puede constituirse más que como una especie de encantamiento en un universo de posibles, en el que el movimiento, la vida, la existencia, y hasta el mismo filósofo, no son más que conceptos como los demás. Repitamos, pues, que no *hay pensamiento alguno real si no es existencial y vivido*. Es, si se quiere, un saber en el que el ser y el saber no son más que una sola y misma cosa.

3. Conviene ahora evocar la influencia que actuó más

(14) PS, pág. 217.

profundamente sobre el pensamiento de Kierkegaard, que más fuertemente modeló su sensibilidad y contribuyó, por tanto, de una manera decisiva a la génesis de su existencialismo. Nos referimos a la *influencia del cristianismo,* de un cristianismo impregnado de luteranismo. Pero en este caso, como en los aspectos que hemos considerado, el cristianismo luterano se adaptaba de tal modo a la psicología secreta de Kierkegaard que se puede uno preguntar si es Kierkegaard el cristiano o si es el cristianismo el que es kierkegaardiano. Sería necesario examinar todo el problema de la melancolía de Kierkegaard. El cristianismo duro y sombrío, angustioso y terrorífico, del que Kierkegaard ha hecho el tipo mismo del cristianismo vivido (aunque haya puesto de relieve también, en páginas admirables, su carácter pacificador y exaltador), este cristianismo ¿era la causa o era el efecto de ese complejo melancólico que gravitó, desde la juventud hasta la muerte, sobre la existencia de Kierkegaard? Sin duda habría que afirmar ambas cosas a la vez. ¿Cómo negar, en efecto, después de haber insistido tanto en ello Kierkegaard, la influencia con que la religión paterna grabó sus años jóvenes? Pero ¿cómo olvidar también que el avance constante de una melancolía monstruosa, que a veces insinuó en el alma de Kierkegaard ideas de suicidio, no dejó de repercutir sobre la concepción que él se hacía de un cristianismo auténtico, hasta el punto de que, en algunas épocas, éste le pareció la expresión misma de "la más inhumana crueldad"? (15). Ante los ojos de Kierkegaard siempre se mantuvo firme el principio de que "el cristianismo al que se le ha quitado el terror no es más que un cristianismo de fantasía" (16). "Dios, llega a decir, es tu enemigo mortal."

(15) PV. pág. 61.
(16) PS, pág. 401.

Aquí se puede hacer notar que nada es capaz de vigorizar el sentimiento de existencia como la *inquietud* y la *angustia.* El hombre se experimenta a sí mismo como vivo y existente, mucho mejor en el sufrimiento que en la alegría. La alegría es más bien dilatación y euforia y favorece una especie de disipación cósmica. El alma angustiada de Kierkegaard se encontraba, pues, desde este nuevo punto de vista, a la vez concorde con el cristianismo, principio de existencia vivida en el temor y en el temblar, y naturalmente inclinado a formular esta regla: *el existencialismo verdadero es el cristianismo, o más exactamente, "el devenir cristiano".* La filosofía, tal como Kierkegaard la admitiría, se reduciría a una propedéutica de la vida cristiana, e incluso, más estrictamente aún, a *una conciencia vivida de las exigencias totales del cristianismo,* es decir, a un esfuerzo constantemente dirigido hacia un perfeccionamiento de sí mismo según el ideal cristiano, que sería al mismo tiempo conciencia de este esfuerzo y de este progreso, seguida, si se quiere, de un saber que no haría más que una sola cosa con el existir como cristiano.

Desde el principio de su carrera, Kierkegaard había establecido, sobre este punto, el principio que no tuvo que negar ni modificar jamás: "La filosofía y el cristianismo, escribía (17), no pueden nunca estar unidos. Porque si debo mantener, por poco que sea, lo que es más esencial en el cristianismo, es a saber, la redención, debe naturalmente extenderse, si es real, a toda la vida del hombre. Yo podría imaginar una filosofía después del cristianismo, o después que un hombre se ha hecho cristiano. Pero ésa sería una filosofía cristiana." La filosofía no puede rematarse sin ne-

(17) TD, págs. 231-233.

garse a sí misma, porque no puede acabarse más que por la confesión de aquello que ella ni puede producir, ni siquiera descubrir o entender, y que es el existir cristiano, fundado sobre categorías que ninguna razón sería capaz de deducir. Si, pues, es verdad, como decíamos, que únicamente la actitud religiosa, y justamente la actitud cristiana, con todo lo que implica de angustia y de desgarro, corresponde a la vida real del hombre, de ello se sigue que *un existencialismo coherente, fiel a todas las exigencias de un existir auténtico, no podrá jamás ser más que un existencialismo cristiano;* digamos, para evitar la abstracción, una existencia centrada toda entera en el devenir cristiano.

II

LAS CONDICIONES DE LA EXISTENCIA

Ahora que hemos visto de qué manera y sobre qué bases ha sido elaborado el existencialismo kierkegaardiano, estamos en condiciones de precisar, tal como el mismo Kierkegaard las ha definido, sus condiciones esenciales. Para ello, por otra parte, no tendremos necesidad de pasar realmente al plano de la abstracción. El existencialismo no ha de ser una teoría entre las demás, con la desgracia suplementaria de ser una teoría de la existencia, es decir, de lo que no es susceptible de teoría. Tal como Kierkegaard lo propone, no es más que la forma de su propia vida, y si contiene algo general o universal, es únicamente la invitación a todos para que se hagan cristianos. Precisar la naturaleza de este existencialismo, consistirá, pues, en definir las condiciones de un existir auténtico, inaugurado a la vez y redoblado por

una reflexión capaz de hacer de una existencia vivida una existencia querida y pensada, de un pensamiento en acto un acto pensado. Estas condiciones pueden reducirse a tres, que son: la necesidad del empeño y del riesgo, la primacía de la subjetividad, la experiencia de la angustia y de la desesperación.

A. EL EMPEÑO V EL RIESGO

1. Para captar en toda su amplitud la perspectiva del empeño y del riesgo, conviene partir de la noción kierkegáardiana de la *verdad.* Haecker (18) parece haberla subjetivado exageradamente, como si Kierkegaard hubiese profesado jamás que cada uno puede conferir a una aserción là propiedad de ser verdadera por el solo hecho de la pasión con que la asume. Kierkegaard está muy lejos, según parece, de canonizar esta lógica pasional, aunque, por ciertos aspectos de su doctrina, corre peligro a veces de conducir a ella. Admite que hay un "imperativo del conocimiento", es decir, una regla de pensamiento objetivo, de la misma manera qeu hay un imperativo moral (19). Pero añade en seguida que este imperativo tiene que coincidir en cierto modo con él. Por la vida, debo hacerme yo mismo la regla de mi conducta, gracias a la espontaneidad de una razón y de un corazón connaturalizados con la verdad y el bien. Así solamente es como la verdad llegará a ser mi verdad, porque *no hay verdad para el individuo más que en tanto que éste la produce él mismo obrando.* Kierkegaard no dejó

(18) HAECKER, *La notion de la vérité chez S. Kierkegaard,* en Essais sur *Kierkegaard, Pétrarque et Goethe* (Colección *Le Roseau d'or),* París, Plon, 1934, pág. 9 y sigs.
(19) JFg, pág. 31.

nunca de insistir sobre este punto: observa que el ser de la verdad no podría consistir en el enunciado de un tema de pensamiento, de un juicio teórico. Esto no sería posible más que si la verdad, como se la imagina a veces, fuese un objeto que se puede adquirir (como se hace con otras cosas en el comercio) y poseer como una cosa. Nada más opuesto a la esencia de la verdad, que posee y no es poseída. Se dice que se la considera o que se la observa: en realidad es ella la que nos mira y nos hace señas. No se apodera uno de ella, sino que es ella quien toma posesión de nosotros y no existe sino cuando nosotros aceptamos devenir, llegar a *ser* la verdad. Exige absolutamente ser vivida. Vida y verdad coinciden (20).

Se comprende así por qué Kierkegaard ha querido siempre unir el *pathos* (la pasión) a la verdad y a la existencia. Si él declara que toda verdad es apasionada, es porque para él no hay más verdad que la vivida y porque ella, como tal, pone en juego todo lo que yo soy y todo lo que yo hago. *La pasión es la cumbre de la subjetividad y, por consiguiente, la expresión más perfecta de la existencia* (21). De donde la afirmación de *Miedo y Temblor* (22): "las conclusiones de la pasión son las únicas dignas de fe, las únicas que prueban". La verdad no puede, pues, hallarse más que en la pasión. Por eso la verdad existencial tiene necesariamente un carácter dramático. Se podría decir también, con una palabra familiar a Kierkegaard, que es esencialmente *dialéctica:* implica a la vez el diálogo consigo mismo, el acto por el que engendro mi propia verdad y me creo a mí mismo en la acción, y el estado de tensión en que me instalo, por el riesgo que lleva consigo todo empeño verdadero.

(20) EC, pág. 250.
(21) PS, pág. 132.
(22) CT, pág. 165.

Verdad, empeño y riesgo están, en efecto, necesariamente ligados. No puede haber otra verdad para mí, otra certidumbre, más que aquella en la que yo consiento en empeñarme y arriesgarlo todo. *Rechazar el riesgo es rechazar la verdad.* Los hombres hacen mucho ruido alrededor de sus verdades; pero, si queréis saber si creen en las verdades que anuncian y proclaman, mirad cómo viven, observad si viven la verdad hasta sus últimas consecuencias, sin reservarse ninguna escapatoria ni subterfugio, como un beso de Judas, para el último momento (23).

Estas consideraciones conducen a Kierkegaard a hacer de la fe y del riesgo que lleva consigo el tipo mismo de la adhesión sincera y del verdadero empeño. La fe es para él la verdad por excelencia, no solamente porque es verdad de Dios y no de los hombres, sino también porque exige el más alto nivel de subjetividad. La incertidumbre objetiva—puesto que la fe es "el absurdo"—me impide profesarla más que en la pasión y en el sentimiento de que toda mi existencia está interesada en ella, incluso hasta en la eternidad. "La subjetividad, escribe Kierkegaard, culmina en la pasión; el cristianismo es la paradoja; paradoja y pasión concuerdan por completo y la paradoja concuerda perfectamente con lo que existe en el más alto grado" (24).

B. LA PRIMACÍA DE LA SUBJETIVIDAD

2. Podría, pues, hacerse de la incertidumbre objetiva la condición de la verdad existencial y así *considerar la defi-*

(23) CA, págs. 200-201.
(24) PS, pág. 152.

nición de la verdad como una transcripción de la de la fe, Kierkegaard escribe en una fórmula agresiva (que parece justificar la interpretación de Haecker): "La incertidumbre objetiva apropiada firmemente por la interioridad más apasionada, he aquí la verdad, la más alta verdad que pueda haber para un sujeto *existente*" (25).

Pero basta colocar estos textos en su medio para encontrar un sentido menos subjetivista de lo que en un principio pudiera creerse. Pensamos, en efecto, que Kierkegaard quiere decir que la razón *última* que yo tengo para adherirme a la verdad, para asumirla bajo la forma de certeza vivida, no es jamás su valor objetivo. Si no, ¿cómo habían de estar los hombres tan divididos entre sí y, finalmente, tan poco capaces de convencerse unos a otros? Kierkegaard pone de relieve que cuanto más aumenta la verdad objetiva, es decir, la cantidad de las pruebas, tanto más disminuye la certeza. "A qué extraordinarios esfuerzos metafísicos o lógicos no se han entregado los hombres de nuestros días para proporcionar una prueba nueva, integral, absolutamente exacta, combinando todas las conocidas hasta la fecha, de la inmortalidad del alma; y, sin embargo, estableciendo esta prueba, la certeza disminuye. El pensamiento de la inmortalidad tiene en ella un poder, en sus consecuencias una energía, en su aceptación una responsabilidad capaces, quizá, de rehacer toda la vida en un sentido que se teme. Todo individuo que sabe ofrecer la prueba de la inmortalidad del alma sin estar él mismo convencido se hallará siempre inmerso en la angustia ante todo fenómeno que le afecte y le obligue à hurgar en el sentido de la inmortalidad para el hombre" (26).

(25) PS. págs. 134-135.
<26) CA, pág. 201.

3. La incertidumbre culmina, pues, en la impotencia para demostrar. No es que la objetividad haya de ser olvidada o menospreciada. Pero no basta y hasta, en cierto Sentido, no nos determina jamás. *Lo que me determina es la armonía de la verdad con las exigencias más profundas de la persona, con esta verdad moral que es en mí el Individuo que yo soy y quiero ser.* Desde este punto de vista, el tipo de la verdad es, en efecto, la fe, puesto que lo que aquí me mueve a la adhesión no es la evidencia, que es imposible, ni la verosimilitud, puesto que es "absurdo", sino mi decisión de elegir lo que hay en mí de eterno o infinito. Proporcionalmente, toda verdad es de este género. Podría decirse, con Kierkegaard, que la verdad y la certeza no se superponen. Parecería incluso, históricamente, que están en razón inversa. ¿Por qué, en efecto, se ha querido cada vez más *probar* por la abstracción lógica o la demostración metafísica, sino porque la certeza iba siempre decreciendo a medida que se acumulaban las pruebas? ¡Como si se pudiese imponer la verdad desde fuera! La certeza no puede derivar sino de la experiencia de la vida y de la acción, porque no *es la razón pura, sino el existente mismo, y en tanto existente, quien cree y asume la verdad.*

La misma observación se impone si se considera que *lo propio de la existencia es el elegir.* Para el racionalismo, la elección es cosa sencilla; en efecto: cuando no se trata más que de mover conceptos, todo es claro, ningún accidente es concebible. Pero haced intervenir la voluntad, con todo lo que ella supone de irracional, y las cosas ya no son tan simples: la pasión tercia en el debate; la elección, de problema abstracto, se hace dialéctica viviente, donde soy yo mismo quien está en juego. Por eso, ninguna elección (cuando realmente hay elección) puede hacerse sin angustia.

La felección es la señal propia de la existencia. ***Existir** es elegir.*

Debería decirse, con más precisión aún, que *existir es elegirse,* porque, de hecho, no se elige nunca más que a sí. Toda elección "externa" es función de una elección interior, de una opción por la cual yo me realizo a mí mismo. Lo que me es dado, nunca es un yo completamente hecho, una esencia a actualizar, sino una simple posibilidad. *La existencia precede a la esencia:* yo soy, en cierto modo, el artífice de mi propia esencia y existo en la medida misma en que completo esta esencia. Ahora bien: esto se hace *en el riesgo,* como hemos visto, y, por consiguiente, *por la elección,* aun cuando el acto de elegir y de elegir la elección, es decir, de escogerse libremente a sí mismo, puede a su vez servir para definir la existencia.

Kierkegaard ha añadido que, en todo caso, no sería posible elegir arbitrariamente. Libertad no significa azar ni lanzamiento de dados. Lo propio del hombre es estar obligado a poner una elección libre. *La elección es a la vez necesaria y libre.* Debo escoger lo que elegí, y nunca lo elegí tan libremente como cuando veo que no puedo no elegirlo (por ejemplo), en el momento de la muerte, en que la opción versa sobre lo único necesario) (27). Bajo estas fórmulas intrincadas y paradójicas, entendemos simplemente que la elección es, en efecto, necesaria y libre, pero bajo distintas relaciones: necesaria, en el sentido de obligatoria, y libre, en cuanto que no coacciona. Ahora bien: ¿cuál es, pues, la necesidad, o la obligación absoluta, que determina la elección que hay que realizar? Consiste, dice Kierkegaard, en

(27) **JH, págs. 139-141.**

que *el yo debe absolutamente elegir y elegirse según lo que hay en él de infinito y eterno.*

4. Por eso hay que afirmar que no *hay más existencia **auténtica** que la que **está** "**delante** de Dios"* (28), es decir, *que se relaciona a lo **trascendente** y a lo **absoluto**.* En efecto, a medida que la subjetividad se profundiza, se experimenta como una función de otro absoluto. Abundar en el sentido de mi yo personal, es decir, en el sentido del existir, es necesariamente rebasar y como superar el yo personal, porque es escapar al espacio y al tiempo y, en la intensidad misma del instante vivido, instalarse en cierto modo en lo eterno. Bajo una forma nueva establece en esto contacto Kierkegaard con el tema central de San Agustín: *Deus, interior intimo meo et superior **summo** meo. Redi in **te,** ibi **habitat veritas.*** Las cosas del mundo a lo sumo me hacen señas. Su papel es revelarme a mí mismo, por la prueba, por la angustia y la desesperación que su movimiento y su caducidad insinúan en mí, y revelarme en lo más profundo de mí mismo, arrojándome sobre mí, este Absoluto sin quien yo no sería para mí más que sucesión intermitente e instantánea, *mens **momentanea.***

Tal vez aquí podría pensarse en Spinoza. ***Sentimus** et **experimur** nos aeternos esse.* Pero la comparación sería falaz, porque, para Kierkegaard, la experiencia del Absoluto no se realiza jamás en la inmensidad del panteísmo. Es, en efecto, paradoja y misterio, incluso por cuanto lo eterno en que se introduce la subjetividad deviene él mismo histórico y temporal. *La trascendencia con la que me relaciono y choco a la vez al existir, es siempre la de la Paradoja absoluta,* que es el Hombre-Dios, Cristo. Yo me realizo en

(28) **TD, pág. 165 y sigs.**

lo que en mí hay de eterno y obtengo la gloria por mi relación con él, relación que debe ser *contemporaneidad vivida.* El misterio que aquí alcanzo (y que define el sufrimiento del religioso en lo que tiene de más profundo), es justamente el de una Trascendencia absoluta que, como tal, carece necesariamente de relación con toda otra cosa, y que, sin embargo, no existe para mí sino en la relación que yo tengo para con ella. *Gracias a la conciencia de esta relación paradójica, yo realizo, con la intensidad de la pasión, la plenitud de la interioridad.* La subjetividad confluye en la perfecta objetividad: el contacto con el trascendente (contacto vivido y no pensado, porque es esencialmente un no-saber) me hace tocar y vivir al mismo tiempo mi propio absoluto. Tal es el misterio del "delante de Dios", o más exactamente, como observa Kierkegaard, del "delante de Cristo" (29).

De aquí se sigue que las "ciencias del hombre" (en el sentido en que Pascal tomaba esta expresión: filosofía, moral, política) no pueden constituirse sin tomar en consideración todas las condiciones históricas del destino humano: pecado original, Encarnación, Redención, y que *la existencia auténtica no se puede comprender sino en relación con el cristianismo* o, más exactamente, con el hecho "de existir en sí" (30).

Gomo toda existencia, que es tensión y *pathos,* el existir cristiano reunirá los contradictorios. La existencia cristiana se despliega en eternidad, pero se realiza en el instante; es espera y elección, éxtasis y reflexión, riesgo y provecho, vida y muerte, porvenir que aparece como pasado, pasado que se proyecta en el porvenir, contacto y conflicto; tensión

(29) TD, pág. 224.
(30) PS, pág. 255.

constante entre lo finito y lo infinito. *El existente se halla, pues, instalado en un estado en que los extremos opuestos se dan siempre juntos,* en su misma oposición. De este modo a la vez la inquietud y la paz, y su paz está hecha justamente de su inquietud, como la inquietud es el fruto de la paz. Por eso, elegir es siempre para él saltar por encima de todas las verosimilitudes racionales, franquear los abismos de la razón abstracta, arriesgarlo todo y a sí propio, afirmar, en una opción solemne (y además constantemente renovada), la verdad de lo eterno, *afirmarse a si mismo, y en el mismo instante, como eterno.*

He ahí, pues, la verdadera filosofía y la verdadera sabiduría. Nos hemos acostumbrado a situar una y otra en una especulación sabiamente ordenada por medio de conceptos bien trabados, según los cánones variados de la meditación racional. Pero ¿quién no ve que así nos encontramos fuera de la vida? Que la especulación se ordene a la acción, esto no puede ser suficiente: se precisa todavía que sea práctica y eficaz. Ahora bien: la práctica, la que define la acción del Individuo, con todas las circunstancias reales que comporta, *la práctica se ríe de los conceptos:* está hecha de alternativas, de crisis y de saltos; incluye el pro y el contra; hace intervenir elecciones que desconciertan a la lógica abstracta. Por lo que hace a la eficacia, nunca podría prescindirse de ella en un discurso que sólo se dirige al espíritu, cuanto menos cuando se trata, no ya de la simple existencia, sino de mi existencia, en lo que tiene de singular y única. Si, pues, la filosofía pretende ser, en el sentido socrático, búsqueda de la sabiduría (y para nosotros no puede ser otra cosa que inquisición de la sabiduría cristiana), será preciso que nos enseñe el arte de ser, no un "pensador", sino cualquiera, un *Individuo.*

5. Kierkegaard ha reflexionado largo tiempo sobre los medios para llegar a ser este Individuo, que para él es sinónimo del existente. Devenir *un* individuo, observa, no es demasiado difícil, porque se comprende bastante bien que el hombre, al contrario que el animal, no tiene su fin en la especie (31). Pero esto no es más que el comienzo. Es necesario, en verdad, devenir "el Individuo", y para esto conviene hacer de manera que cada uno sea al mismo tiempo y por el mismo acto, por una parte, el Único entre todos (extraordinario y excepcional), y, por otra, todo el mundo. *Singular y universal: tal es el verdadero existente,* y tal es la dialéctica del individuo en la ambigüedad de su doble movimiento.

De aquí se sigue inmediatamente que *toda relación entre existentes será una relación entre sujetos.* Entre objetos nunca hay más que contactos mecánicos, no "relaciones". El yo únicamente es un sujeto por la reflexión que le permite tomar posesión de sí mismo y, al mismo tiempo, conquistar y afirmar su libertad. ¿Cómo ejerce influencia sobre otro sujeto, colocado ante él como un existente y, por consiguiente, como una capacidad de reflexión y libertad? No hay más que un medio, que es poner la elección, es decir, ester *delante de otro como una elección viviente,* y esperar del otro la misma respuesta y la misma libertad, condicionando una elección que le hace a su vez un *sujeto.* Toda relación de influencia es, pues, necesariamente del tipo "tú y yo" (32). Diálogo e interrogación mutuos, como el cara a cara de la amistad. *Comunicar con otro es hacerle existir. Pero hacerle existir es también hacerse existir a sí mismo.* ¡Magnífica emulación en que cada uno recibe tanto más cuanto más entrega! Cada uno sigue siendo él al oponerse al otro que él no es; pero, sin embargo, abunda en su propia personalidad en la misma medida en que acoge la del otro y se abre a su llamada. Aquí la distancia es acercamiento; el intervalo es contacto; la dualidad es unidad, y la unidad, distinción.

(31) JH, pág. 426.
(32) EC, pág. 286,

Para conceder todo su valor a este existencialismo, perfeccionándole por medio de la norma cristiana, Kierkegaard precisa que para el creyente todavía hay menos objeto que para el simple Individuo socrático. O mejor, este objeto ante el cual se halla colocado el creyente (al implicar la fe, como hemos visto, que se está "delante de Dios"), este objeto, digo, se despoja, en cierto modo, de su objetividad por lo mismo que es Paradoja y Absurdo (para la vista, lo que está privado totalmente de luz ya no es un objeto). *Ni objeto, ni concepto, ni cosa; Dios es para mi una Persona y un Sujeto, Alguien, un "Tú" frente a mí,* y esto es lo que permite comprender que si "la existencia da la pasión, la existencia paradójica da el paroxismo de la pasión" (33). Seguramente, este Sujeto infinito es el Trascendente. *Pero el abismo puede ser franqueado por el amor* (34).

C. La desesperación y la angustia

6. Por fin, si se quiere caracterizar el existente por una señal en cierto modo infalible, diremos que está sometido a la desesperación y a la angustia.

La filosofía de Hegel y el racionalismo en general se estrellan fatalmente con esta realidad existencial; ni la fal-

(33) PS, pág. 238.
(34) JH, págs. 392-393.

ta, ni la angustia, ni la desesperación pueden ser asimiladas por él. Sin duda intentan explicar su realidad empírica, pero racionalizándolas suprimen de golpe su constitutivo. Son filosofías de la felicidad, en las que la desdicha de la conciencia encuentra su propio consuelo al descubrir su lugar necesario y su función en el todo.

Existir es necesariamente sufrir desesperación y angustia, ligadas una y otra a la realidad y a la posibilidad de la falta. Además, por el hecho mismo de que el Individuo se halla en la necesidad de elegir y, para elegir, en la de arriesgarse (y el riesgo, cuando se trata de la Paradoja, lo abarca todo), debe desesperarse. Se llega por muchos caminos a la desesperación, y no toda desesperación es fatalmente condición de salvación. La desesperación que salva es la que es *la negación absoluta y definitiva de lo finito.* Así, es la puerta de la grandeza; porque el que escoge la desesperación, se escoge a sí mismo en su valor eterno (35), es decir, arriesga todo lo finito en esta empresa paradójica.

Es *imposible escapar a la desesperación.* La ausencia de desesperación equivaldría, en puridad, a la nada. Quien dice conciencia, espíritu y reflexión, dice desesperación, porque necesariamente se impone la elección y, para elegir lo eterno, hay que desesperar de lo que se es y de lo que se tiene según lo finito. El hombre, de cualquier modo que se le tome, choca con sus propios límites; experimenta, siente que el mundo entero no puede completarle y que él mismo no puede completarse. Su *existencia es relación a lo trascendente, relación absoluta a lo absoluto, o no es nada.* La angustia es la forma que toma esta conciencia y la desesperación es el

(35) Az, p4g. 187.

término a donde conduce. *La desesperación,* como tal, *arranca al hombre a si mismo, en cuanto es finito, y le devuelve a si en lo que tiene de eterno.* Sin duda puede el hombre también encerrarse en sí mismo, abroquelarse en el secreto de su miseria, elegirse desesperado. La desesperación se hace así el "contra Dios": desesperación *demoníaca,* que tan pronto es desafío, tan pronto se presenta como una ausencia de desesperación. Pero hay una desesperación saludable y salvadora, signo de una humanidad que se conoce a la vez como finita y como infinita. Es la puerta que se abre a la trascendencia del Absoluto, introduce en lo eterno. Provoca la ruptura y el salto, gracias a los cuales el hombre, como hemos visto, escapa a sus límites, abunda en su verdad y existe verdadera y plenamente. También la desesperación crece en profundidad con la conciencia, así como la conciencia crece en intensidad con la desesperación.

La desesperación es, pues, ambigua y dialéctica, como todo en el hombre. Actúa sobre caminos divergentes: *Todo depende de la manera como uno se desespera.* Si la desesperación logra practicar una ruptura en el fondo del alma y conduce al endurecimiento, estamos perdidos; es la muerte, pero una muerte de que no se termina de morir. Cuando, por el contrario, la desesperación obliga al alma a acumular sus últimos recursos, a "desesperar en verdad", es decir, absolutamente, despierta el alma a la conciencia de su valor eterno. Importa, pues, desesperar en verdad: eso es lo propio de un existente que ha alcanzado el punto culminante del *pathos* existencial.

7. La angustia es otra cosa. Así como la desesperación está ligada al fracaso y resulta de él, *la angustia precede al pecado y está ligada a la posibilidad y a la libertad.* También ella caracteriza la existencia e incluso revela al exis-

tente su ser. Si es verdad, en efecto, que el yo no es dado, sino solamente la posibilidad del yo (36), cada hombre se encuentra colocado ante la nada y como asomado al vacío. Vértigo ante lo que no es, pero que podría ser, por el juego de una libertad que no se ha experimentado todavía y que no se conoce, la angustia del espíritu se asemeja al vértigo físico, en cuanto es a la vez miedo y atracción, simple vislumbre de la posibilidad, pero también terrible hechizo (37). Especie de *antipatía simpática* o de *simpatía antipática,* la angustia es deseo de lo que se teme, miedo de lo que se desea. En esta ambigüedad, llena de un encanto mágico (el hechizo de la serpiente del Génesis), tiene lugar el primer pecado y por eso, observa Kierkegaard, parece carecer de responsabilidad, y esta carencia es justamente lo que le confiere su poder de seducción (38).

Ninguna vida humana puede escapar a la angustia, y la angustia es también, como la desesperación, la una antes de la libertad, la otra después, el signo de la existencia. Ella profetiza la perfección, como la desesperación profetiza la liberación. Instala al hombre ante sí mismo, en cuanto no es aún, pero ,va a ser por la libertad. En un sentido es espíritu, puesto que es libertad. Prepara y anuncia, también, una ruptura, puesto que significa a la vez un estado inestable y un salto que hay que dar. *Instalada en la soldadura de la posibilidad y de la realidad, revela el existente a sí mismo, le propone un yo a realizar.* Pero, desde este punto de vista, dice Kierkegaard, es la más abrumadora de las categorías; por ella, "el horror, la perdición y la ruina habitan en la vecindad de todo hombre". Ese es otro aspecto de

(36) JFn, pág. 125.
(37) JH, pág. 52.
(38) JFg, pág. 152.

la elección, que no sería tan terrible si no fuera porque en él todo va incluido: la salvación y la ruina, la vida y la muerte.

III

LA FILOSOFIA EXISTENCIAL

1. Tal es, en líneas generales, el existencialismo kierkegaardiano. ¿Se puede decir de él que constituye una filosofía? Para responder a esta pregunta, conviene distinguir entre el principio que rige esta doctrina y la manera como Kierkegaard la ha llevado a cabo, es decir, la doctri- ¿a misma, bajo la forma concreta que ha revestido.

En principio, como hemos visto, Kierkegaard no ha admitido nunca que el punto de vista de la existencia pueda constituirse en un cuerpo de doctrina formando sistema, es decir, como declara Berdiaeff, en una teoría *sobre* la existencia. Por eso ha pretendido atenerse siempre al plano concreto de un análisis existencial que interesase sólo a su propia subjetividad. Incluso ha insistido sobre la imposibilidad de una "comunicación directa" de esta subjetividad: la existencia es inefable como el individuo con quien se confunde. Únicamente puede intervenir la "comunicación indirecta", que no es sino una llamada dirigida a otro para que, solicitado por mi existir concreto, tal como lo "traducen" (en el sentido propio de la palabra) mi vida, mis actos y mis obras, se decida él mismo a ser el Individuo y el Único.

Respecto de este principio, Kierkegaard no ha cambiado nunca. Pero se puede dudar que haya permanecido siempre y perfectamente fiel a todo cuanto llevaba consigo de

rigor y de absoluto. Los mismos títulos de varias de sus obras señalan ya claramente el paso del análisis existencial a la filosofía de la existencia o al "existencialismo". Tales, por ejemplo, como el *Concepto de angustia* y el *Tratado de la desesperación*, donde se trata, evidentemente, de una sistematización y una universalización destinadas a hacer inteligibles y comunicables los datos del análisis existencial. A despecho de sus principios, Kierkegaard se pone a filosofar, es decir, pasa al plano del concepto y del sistema, con todo lo que esto supone de abstracción y de generalidad. Esta observación podría extenderse a una gran parte de la obra de Kierkegaard y explicar el reproche que no dejó nunca de hacerse, de tratar como poeta y como orador las realidades de la existencia. No cabe duda de que él pretende permanecer fiel a su principio, diciendo que sus exposiciones deben ser traducidas por el lector en verdades personales y vividas. Pero esto no obsta para que lo abstracto y lo universal sigan siendo la mediación necesaria entre el autor y el lector. Estos no comunican verdaderamente más que por una "filosofía", es decir, por la vía del concepto, y si esta comunicación es "indirecta", es, a pesar de todo, una "comunicación".

Desde este punto de vista encontramos en Kierkegaard no una filosofía organizada y construida (tal como se encuentra, por ejemplo, en Jaspers, con la misma contradicción interna), sino los numerosos elementos de una filosofía existencial. Bastará recordar aquí los admirables análisis de la desesperación y de la angustia, del gozo estético y de la vida ética, de las condiciones de la vida religiosa, del empeño y del riesgo, de la libertad y de la elección. Sin duda se pueden agrupar las visiones esenciales de Kierkegaard alrededor de la descripción de los estadios de la existencia; pero eso no pasaría de ser una reconstrucción un poco aventurada.

2. Se observa así hasta qué punto es legítimo hablar de un "existencialismo kierkegaardiano". Pero, puesto que se trata de "filosofía", esta palabra, en Kierkegaard, ha de revestir un sentido peculiar. En realidad, sea por decisión voluntaria, sea más bien por el hecho de las circunstancias de su vida, Kierkegaard ha intentado un método de vida, más que una introducción a la filosofía. Su tema esencial es el Individuo que se trata de llegar a ser, el cual, para Kierkegaard, no es otra cosa que el "devenir cristiano". Todo está centrado, tanto dentro de la vida moral, tomada en su más elevada acepción, como dentro de la religión kierkegaardiana, sobre el perfeccionamiento y la profundización de la personalidad, ya que solamente "el Individuo existe". Por eso sería, sin duda, más justo hablar de "método existencial" que de "filosofía existencial", o, en todo caso, haría falta comprender que la "filosofía" no es nunca otra cosa que una forma o un instrumento del método, un medio, entre los demás, y no un fin, porque *todo se relaciona a la práctica y a la vida.* La "filosofía", para Kierkegaard, no es una ciencia especulativa, sino una "ciencia práctica", en el sentido técnico de esta expresión, tal como se usa, por ejemplo, para definir la Etica.

Diremos, pires, en primer lugar, que una filosofía *existencial* se impondrá siempre a partir del Individuo, que es lo real mismo, en su plenitud ontológica. Únicamente valen, en el punto de partida, los datos que se enraizan en la existencia concreta, que es necesariamente la mía o la tuya, pero no la de "todo el mundo" (lo cual no tiene, por otra parte, sentido alguno). Será, pues, necesario implicar en la búsqueda existencial, no solamente la existencia, que es

aún una abstracción, sino también el existente y el Individuo, que es, concretamente, una historia, es decir, una sucesión de acontecimientos que han adquirido realidad y continuidad por el hecho de haber sido asumidos por mí, porque su necesidad ha sido trocada en libertad (39). Lo cual equivale a decir que la existencia, si ha de ser pensada y, por consiguiente, conceptualizada (cosa inevitable, ya que "filosofar", quiérase o no, es necesariamente pasar al plano del concepto y del sistema), deberá ser siempre referida a las experiencias singulares, de las cuales extrae su significación y su verdad, y que desbordan, como tales, todo saber objetivo, toda expresión general y abstracta.

En segundo lugar, la filosofía, así entendida, tendrá que ser siempre, para cada uno, no ya un sistema objetivo, que se mira desde fuera y al que se le da la vuelta, sino una realidad viva, símbolo y ocasión a la vez de una vida o de una existencia personales, porque no hay verdad más que en la aprobación y en la subjevidad. *No se existe para filosofar, sino que se filosofa para existir.* La filosofía no es nada, si no es a la vez la expresión y el medio de la vida.

Tal es el mensaje de Kierkegaard, método de vida y método de un pensamiento acorde con las exigencias de la vida. El existencialismo así entendido no es tanto una doctrina como una orientación hacia lo que nosotros llamaremos, con Gabriel Marcel, una "filosofía concreta", es decir, hacia una profundización de la personalidad espiritual, que permita captar de un solo golpe lo universal en lo singular, y, en la contingencia individual misma, el Absoluto, que es el único que puede darle su valor y su sentido.

(39) Az, pág. 223,

CAPITULO II

NIETZSCHE

La influencia de Nietzsche ha sido, sin duda, màs profunda aún que la de Kierkegaard. No se encuentra en él una teoría existencialista; pero, por una parte, la acción de su pensamiento se ejerció antes que la obra kierkegaardiana hubiese salido del olvido en que había caído en la segunda mitad del siglo XIX, y, por otra, esta acción ha tenido sobre nuestros contemporáneos un grado de potencia extrema. En cierto modo, la influencia de los escritos de Kierkegaard, cuando han empezado a ser conocidos y estudiados, en Alemania y en Francia, ha sido mantenida y reforzada por el crédito que los temas nietzscheanos les prestaban entre los filósofos que buscaban una nueva vía fuera del idealismo, entonces imperante. Sobre esto, todos los existencialistas están de acuerdo, especialmente Heidegger y Jaspers. ¿Cuáles son, pues, los puntos esenciales en que Nietzsche aparece como un precursor del existencialismo?

PENSAMIENTO Y EXISTENCIA

i. Lo que se impone, en primer lugar, cuando se compara a Nietzsche con Kierkegaard, es que, como para éste, su pensamiento no es otra cosa que el reflejo de su personalidad. Esta exigencia capital, de la cual Kierkegaard había hecho el carácter más señalado de una doctrina existencial, Nietzsche la ha llenado hasta el máximo. Ha declarado, casi en los mismos términos que el pensador danés: "He escrito mis libros con mi propia sangre", y uno de los temas que con más constancia ha repetido es que *el pensamiento y la vida se condicionan tan estrechamente uno a otra que no son inteligibles más que el uno por la otra.* Del mismo modo que los escritos de Kierkegaard no eran, en realidad, sino etapas de su educación y expresiones sucesivas de su historia, así la filosofía de Nietzsche no es más que la expresión de su vida y la traducción de su drama personalísimo. Pero esto, que podría no ser más que un hecho pura y simplemente, llega a ser, para Nietzsche como para Kierkegaard, la forma necesaria de toda filosofía auténtica. A sus ojos, el pensamiento sólo vale en la medida en que, surgiendo de la misma existencia, empeña toda la vida y acepta todos los riesgos de este empeño. Desde este punto de vista, Nietzsche, sin conocer a su predecesor, repite los sarcasmos kierkegaardianos contra el "pensar puro", que pretende sustraer sus especulaciones a las contingencias de la existencia individual y del medio histórico. A este intelec-

tual descarnado, devoto del "conocimiento inmaculado" (1), que él llama "el hombre teórico" y que él había pretendido ser primeramente en su juventud (como Kierkegaard en los tiempos de su fervor hegeliano), no cesa de abrumarlo con su ironía. Le es muy fácil demostrar que *todas las filosofías del absoluto intemporal son función de las situaciones concretas en las que se han desarrollado.* Su defecto consiste en ruborizarse de esta dependencia y negar sus ligaduras carnales, y el lastre de tierra que llevan consigo, el calor vital que es el único que puede conservarles un valor y un sentido. Porque una filosofía no puede ser sino un pensamiento que se forma en la inquietud y en la angustia, a través de las vicisitudes de la existencia individual. No vale nunca más que para la vida donde sumerge todas sus raíces (2).

Todas las filosofías existenciales han tomado de nuevo este tema fundamental de Kierkegaard y de Nietzsche. Para ellos, la filosofía es, en primer lugar, una experiencia, y si Heidegger y Sartre quieren construir una ontología sobre esta experiencia, ésta sigue siempre siendo la base necesaria de la especulación. Incluso, para Jaspers, que queda más cerca de Kierkegaard y de Nietzsche, la filosofía no es

(1) *Also sprach Zarathustra,* II, Von der unbefleckten Erkenntnis (Kröner, pág. 132).

(2) *Menschliches, Alzumenschliches,* I, 292: "Confiere a tu propia vida el calor de un instrumento y de un medio de conocimiento; haz de suerte que todo lo que experimentes—ensayos, falsas maniobras, errores, ilusiones, pasiones, tus amores y tus esperanzas—, haz de suerte que todo esto te conduzca a tu fln... Guando tu mirada se haya hecho lo suficientemente perspicaz para traspasar las sombrías fuentes de tu ser y de tu conocimiento, quizá verás aparecer en ellas, como en un espejo, las lejanas estrellas de las culturas futuras... Hay tiempo, y no te extrañe que las nieblas de la muerte se acerquen. ¡Hacia la luz—tal sea tu último movimiento; un grito, una aclamación al encanto del saber—, tal sea tu última palabra!"

estrictamente nada más que esta experiencia, aun en lo que tiene de más individual y concreto. Nietzsche ha llevado más lejos que nadie la fidelidad a este punto de vista. No pretende jamás la "objetividad" y admite las contradicciones que destacan, en cierto modo, los momentos de su historia. La coherencia sistemática es a la vez, para él, una ilusión y un absurdo. No solamente la vida, que es cambio continuo, paso incesante del pro al contra, no admite tal coherencia, sino que hasta el sentimiento de las complejidades de la existencia excluye la pretensión de la lógica rígida de los sistemas. *La realidad está hecha de oposiciones y de conflictos; no se agola jamás en un aspecto; toda afirmación exige una negación y toda negación envuelve una afirmación.* Sólo esta multiplicidad de puntos de vista opuestos puede dar la dimensión en profundidad de la vida y de la historia y permitir captar en su verdad dialéctica la experiencia interior del existente. Por esto es por lo que Nietzsche ofrece cada uno de sus escritos sólo como un momento de esta dialéctica viviente, que no se considera jamás ligada a sus formas pasadas. Como Kierkegaard, afirma que todos estos libros deben ser fechados en futuro, porque, si bien se vive hacia adelante, se piensa siempre hacia atrás.

II

VERDAD Y VALOR

2. Todo esto implica una noción nueva de la "verdad". Esta desciende, si se nos permite decirlo, de su cielo metafísico y lógico y se instala en el plano psicológico y moral. La verdad no es ya coincidencia del pensamiento con lo absoluto sustraído a las servidumbres del espacio y del tiempo, sino una forma de la creencia, una opción personal, una elección vivida. La distinción entre lo verdadero y lo falso ya no significa nada, porque *todas las aserciones no son ni pueden ser otra cosa que expresiones subjetivas de la personalidad concreta* y, por tanto, exactamente válidas en todos los casos, desde que se ha renunciado a la ilusión de la "objetividad" y se han reducido las "verdades" a ficciones destinadas a traducir la experiencia de la existencia.

De hecho, Nietzsche se estrelló trágicamente contra este problema de la verdad, cuando comprendió que la solución que él le daba arrastraba consigo un trastrocamiento de toda la tabla de los valores. Si ya no hay para él "cielo de la verdad", es que ya no hay un Dios que fundamente su estabilidad y su perennidad. La "muerte de Dios" que él anuncia en sus últimos escritos es, definitiva y radicalmente, la ruina de lo absoluto. *El mundo es humano; la historia es humana; el hombre es humano y nada más que humano.* Los "buscadores de verdades" son desposeídos de su poder de elección, porque no hay más verdad que la del hombre, que no es, sino que deviene. Toda moral es, pues, la forma contingente y viajera de un devenir histórico jamás acabado, cuyo término en el infinito es ese Superhombre que tiene la característica de sobrepasarse siempre a sí mismo. El hombre nietzscheano es ya, en realidad, ese "ser de los lejanos" del que hablarán Heidegger, Jaspers y Sartre y que, al no reposar sino sobre sí mismo, debe escogerse a sí mismo y no se elige más que para saltar constantemente más allá de sí mismo. El Superhombre es un futuro que no puede jamás alcanzarse, y la única verdad que subsiste, en la ruina de todas las verdades y de todos los sistemas, es la que afirma del hombre, definiéndole así, que es un impul-

so y un salto hacia un posible que le huye con eterna huida.

3. ¿Es esto renunciar a la moral? Nietzsche ha dado la fórmula de todos los sarcasmos con los que Heidegger fustiga el "se" y Sartre el "serio". Pero es para fundar una nueva moral sobre los escombros de la antigua. *Moral de los fuertes, es decir, de aquellos que han comprendido la vanidad de las morales "burguesas" y de las lógicas a medida y que, en la noche de la angustia, deciden construir el hombre del porvenir.* A la "moral de los esclavos", que es servidumbre y rutina, oponen la moral del Superhombre, que es libertad y creación de valores. Estos temas vuelven a encontrarse también en todas las doctrinas existenciales, como un eco de Nietzsche y de Kierkegaard: uno de sus caracteres más relevantes es andar a la busca de una ética nueva que, enteramente relativizada, daría un sentido nuevo al valor y, por lo mismo, operaría una verdadera "transmutación" de todos los valores humanos. El problema de la valoración se presenta, desde este punto de vista, como el problema central de estas doctrinas. Intencionadamente, incluso en Heidegger, son esencialmente éticas.

Palta por decir que Nietzsche no ha dado, de hecho, ninguna moral positiva, o mejor, que sus tesis en esta materia han sido tan diversas como contradictorias. El único elemento que flota en estos temas en conflicto y que les da su unidad profunda es que *la verdad moral reside en un superarse constante.* Por otra parte, nada impide considerar esta superación como una forma de la coincidencia consigo mismo, y, por consiguiente, como un aspecto de esta sinceridad y de esta lucidez que Nietzsche no ha cesado de exigir, puesto que el hombre se reconoce siempre como futuro, más allá de sí mismo, y se pierde encontrándose y sólo se encuentra perdiéndose.

III

LA ANGUSTIA EXISTENCIAL

4, Que todo esto no se logra sin angustia es muy fácil de comprender. Nietzsche, al igual que Kierkegaard, se presenta como el héroe de la angustia, y el tema de la derelicción saltará a todas las doctrinas existenciales desde sus vidas y sus obras conjugadas. Pero este tema adquiere en Nietzsche una configuración particular y tiene, en su vida, fuentes diversas. Bajo una primera forma (primera cronológicamente), la angustia expresa la *paradoja de la existencia individual.* Esta constituye el grande e insondable misterio. Porque lo real son, en primer lugar, las fuerzas cósmicas, potencias tenebrosas, que se manifiestan en la vida biológica y los instintos. Ahí reside el fondo (el *Grund)* que sustenta impersonalmente la individualidad, pero que él mismo es no-individual. Nietzsche siente que la contradicción íntima del Individuo reside en que, a la vez que afirma su individualidad, ésta no tiene realidad ni poder sin sumergirse en el océano de la vida orgánica, e incluso reabsorbiéndose totalmente en ella. De aquí la tensión que simboliza la oposición del principio dionisíaco, por el que el hombre es arrancado a sí mismo y participa en algo más vasto y más profundo, y del principio apolíneo, fuente de vida individual y de conciencia personal (3). La angustia es el sentimiento del conflicto absoluto e insoluble, por el que

(3) Se puede descubrir aquí un primer bosquejo del tema heideggeriano de la náusea y de la angustia ante el súbito deslizamiento del ser hacia el mundo de la existencia bruta y del caos.

el existente se halla triturado. Al final, una angustia semejante tiene que desembocar en la locura.

Bajo otra forma, más tardía, la angustia de Nietzsche se alimenta con el *lema del "eterno retorno"*, por el cual imagina conducir "el mundo de la apariencia hasta los límites en que este mundo se crea a sí mismo y quiere refugiarse en el seno de la verdadera y única realidad". Del presente surgirá necesariamente la angustia, en cuanto que es, como tal, negación en movimiento de la causa y del principio, elemento de un círculo vertiginoso en cuyo seno el hombre, eternamente, gira sin razón ni justificación, volviendo constantemente al mismo punto y condenado, por tanto, a no poder nunca medirse más que a sí mismo. Constreñido a una superación que es una vuelta atrás, a una libertad que es una fatalidad (4).

Sobre esta perspectiva, pero también sobre todos los acontecimientos de su vida, ha fundado Nietzsche una especie de apoteosis del dolor, capaz de alcanzar, en su paroxismo, el punto en que, agotándose a sí mismo y reflejándose sobre sí, acaba en locura. Nietzsche, en *Zarathustra,* ha insistido sobre este carácter del hombre como habitante de las soledades y del desierto, a la vez profeta y negador de su propio mensaje (5). La contradicción mora en él, porque siempre está en busca de nuevos horizontes y de mundos desco-

(4) "El devenir tiene en todo momento un valor constante; la suma de su valor es constante; en otras palabras, no hay valor alguno, porque nos falta el instrumento de medida, la norma por respecto a la cual la palabra valor tendría un sentido. El valor total del mundo es imposible de calcular; así, pues, el pesimismo filosófico deriva del ridículo."

(5) *Ensayo de una transmutación de los valores,* 1888: "Un moralista es lo contrario de un predicador de moral; es un pensador que considera la moral como sospechosa, dudosa, como un problema, en definitiva. Lamento tener que añadir que el moralista, por la misma razón, es él mismo un sospechoso."

nocidos. No puede fijarse en parte alguna, y si lo acepta todo, porque todo lo comprende, la rebelión brama sin cesar en su corazón. *Amor fati* y voluntad de poderío, resignación y rebelión, su ser es desgarramiento y negación de la lógica. Se sabe *presa de un mundo absurdo* y que no podrá encontrar la salvación más que por la locura, es decir, por la creencia *igualmente absurda* en una edad de oro que librará al hombre de su miseria presente (6). La angustia es, pues, la forma de su vida y el signo permanente a que él queda reducido al nivel de su destino, es decir, tensión hacia lo imposible más allá de sí mismo.

IV

LA RELIGIÓN Y LA MORAL NUEVAS

5. Estas observaciones facilitarán la comprensión de la actitud de Nietzsche frente a la religión, y especialmente frente al cristianismo. Toda la dogmática cristiana es negada en bloque en nombre de la "filosofía histórica", que explica las manifestaciones del espíritu religioso (dogmas y mitos) como productos de las condiciones biológicas, psicológicas y sociológicas en que se ha producido el desarrollo histórico. *No hay ya verdad absoluta en esta perspectiva: todo se reduce adecuadamente, sin residuo de ningún género, a condiciones humanas,* que acaban con toda preten-

(6) Gide *(Prétextes,* págs. 177-178) observa profundamente, a propósito de la locura de Nietzsche, que covendría decir que "Nietzsche *te hizo loco".* En efecto, "a medida que más claro veía, más se inclinaba hacia la inconsciencia. Nietzsche buscaba la alegría a cualquier precio. Con todas las fuerzas de su razón se impulsaba hacia la locura como hacia un refugio".

sión de "objetividad" (7). Por otra parte, habría que decir otro tanto de la metafísica en general: también ella debe entrar por entero en el dominio de la historia, como una forma muerta de la civilización.

No hay que creer, sin embargo, que la actitud de Nietzsche, frente a la religión, sea puramente negativa. Por el contrario, Nietzsche preconiza el advenimiento de una nueva religión, es decir, de una concepción de la salvación, sobre la ruinas de las religiones dogmáticas y especialmente del cristianismo. Esta visión se relaciona con el tema del eterno retorno, que es, como se ha visto, para el individuo que se considera finito y pasajero, fuente de angustia y terror, pero que es también el principio de una inmensa exaltación, porque nosotros sabemos que, por nuestra existencia presente, estamos *ya* en la eternidad. La angustia y el desgarro que provoca la visión implacable de un destino trágico indefinidamente repetido dan a nuestra existencia individual presente un valor metafísico y religioso, porque nos revelan nuestra eternidad. ***Dyonisos,** cuyos miembros parciales somos, realiza por medio de nosotros su eterno destino.* De este sentimiento es de donde procede el lirismo de Zarathustra (8):

(7) "Dondequiera que encontramos una moral, encontraremos una valoración y una clasificación jerárquica de los instintos y de los actos humanos. Estas clasificaciones y estas valoraciones son, por lo regular, la expresión de las necesidades de una comunidad y de un rebaño: lo que es útil al rebaño, lo que le es útil en primer término—y en segundo y tercero—es lo que sirve también como medida suprema del valor de cada individuo. Al variar mucho las condiciones de conservación de una comunidad a otra, han resultado de aquí morales muy diferentes, y si se tienen en cuenta todas las transformaciones esenciales que los rebaños y las comunidades, los estados y las sooiedades están llamados aún a sufrir, se puede profetizar que habrá aún morales muy diferentes. La moralidad es el instinto gregario en el individuo."

(8) ***Zarathustra,*** Das andere Tanzlied, 3 (Kröner, pág. 24).

¡Oh Hombre!
¡Atención!
¿Qué dice la profunda medianoche?
He dormido, he dormido,
De un sueño profundo desperté:
El mundo es profundo.
Más profundo de lo que el día ha pensado.
Profundo es su mal,
El gozo—más profundo aún que la pena:
El dolor dice: ¡Pasa!
Pero toda alegría ansia eternidad,
¡Desea la profunda, profunda eternidad!

Pero si esto es así, la sabiduría dionisíaca exige la aceptación resuelta y total de la existencia tal como es, en el Devenir infinito. *El hombre debe asumir el deslino al que está vertiginosamente lanzado.* La existencia debe revestir un sentido religioso, ya que cada destino individual se identifica con el destino del Todo y *es* ese mismo destino y, por tanto, se identifica con Dios, que nace, muere y renace eternamente (9). Tal es la verdad existencial que debe fundamentar la Religión nueva y traer al mundo la salvación (10).

(9) Cfr. Fragm. del *Alegre **Saber*** (Kröner, V, págs. 265-266) : "¿Qué sucedería si, de día o de noche, un Demonio te siguiese en tu más solitaria soledad y te dijese : "Esta vida, tal como la vives y la has vivido, has de vivirla todavía otra vez e incluso una infinidad de veces; y na tendrá nada nuevo, sino que cada sufrimiento, cada alegría, cada pensamiento, cada suspiro, cada hecho indeciblemente pequeño o grande de tu vida habrán de volver y según el mismo orden de sucesión—del mismo modo que esta araña y este claro de luna entre los árboles, lo mismo que este instante y yo mismo. El reloj de arena de tu existencia será invertido sin fin—y tú con él, grano de su polvo." ¿No te arrojarías al suelo, rechinando los dientes y maldiciendo al Demonio que asi hubiese hablado? ¿O has vivido ya uno de estos instantes prodigiosos en que le responderías : "¡Tú eres un Dios y nunca he oído nada mas divino!"

(10) Volveremos a encontrar este tema del *amor **fati,*** bajo formas desde luego diferentes, a la vez en Heidegger, en Jaspers y en Sartre. Asimismo, la noción jaspersiana de "el instante eterno" (ya presente en Kierkegaard) se relaciona claramente con la idea nietzscheana de la eternidad. Se podría aún hacer notar que el "eterno retorno" de Nietzsche tiene muchos aspectos comunes con la "repetición" kierkegaar-

Una moral nueva debe, pues, nacer de estas intuiciones. Incluso, esto es lo más importante para Nietzsche. Si ironiza sobre el dogma cristiano, de un modo que recuerda a menudo a Voltaire (11), la dogmática no es, a sus ojos, sino un aspecto despreciable del cristianismo. En éste hay un error más profundo y más peligroso, porque es la fuente de las ilusiones más gravemente perjudiciales para el hombre. Este error es la Moral. Ella ha falseado todos nuestros juicios acerca del bien y del mal. Nietzsche vuelve constantemente sobre este punto y él es, sin duda, el que confiere más unidad a su obra crítica. Repite todos los temas escépticos de la antigüedad y, sobre todo, reprocha a la moral cristiana el arruinar toda noción de una superación del hombre por sí mismo, instalándole en una comodidad interior, una satisfacción de sí, una sumisión a los hechos, y, finalmente, en una mala fe, que son, para la grandeza humana, la peor de las abdicaciones. Porque *no hay grandeza fuera de la libertad por medio de la cual el hombre se construye, en la angustia y la lucha, un deslino de su talla.* Trátase, pues, de dejar de ser moral para hacerse cuerdo, de conquistar una nueva inocencia sobre las ruinas de todos los conformismos que atan el destino del hombre a la fidelidad a una pretendida "naturaleza humana". Porque no

diana. Por fin, es oportuno señalar el aislamiento trágico del individuo y de su conciencia frente al mundo, en la concepción de Nietzsche (como en la de Kierkegaard)—"Terrible es el estar-solo, escribe Nietzsche, con el juez y el vengador de su propia ley, como una estrella lanzada al espacio vacío y al soplo helado del estar-solo"—, volveremos a encontrarlo en Heidegger, en Sartre y en Jaspers.

(11) *Humano, demasiado humano* está dedicado a Voltaire, y Nietzsche escribirá más tarde, a propósito de esta dedicatoria: "Voltaire es, en contraste con cualquiera que haya escrito después de él, ante todo un gran señor del espíritu: lo que soy yo. también—el nombre de Voltaire en un escrito mío, es, en realidad, un progreso—, un progreso hacia mi mismo."

hay tal naturaleza humana: la esencia del hombre es futura, siempre proyectada en el horizonte del mundo que él edifica con su dolor y sus lágrimas.

La moral cristiana, en los últimos escritos de Nietzsche, se hace el tipo de la "moral de los esclavos". Si es verdad que los valores no son más que el producto de los instintos, los valores cristianos se presentan como el fruto de una verdadera impotencia. Su fuente principal hay que buscarla en el resentimiento de los débiles contra los fuertes: éstos, en quienes se manifestaba en toda su energía la riqueza expansiva de la vida, han aceptado, cuando la decadencia de la fuerza ha creado las condiciones favorables para esta inversión, ser calificados como "malos". Al dejarse convencer por los débiles de que había otro mundo en que los castigos estaban reservados a los poderosos, adquirieron una conciencia errónea. Llegaron a dudar de sí mismos y abdicaron, en fin, ante los mitos inventados por el resentimiento de los débiles. Desde entonces, la noche del cristianismo se extendió sobre el mundo.

6. Así, al afirmar la muerte de Dios y la agonía del cristianismo, el hombre debe hacer tabla rasa de todos los valores sobre que ha vivido o vegetado hasta la fecha. Pero importa que esta desvalorización no desemboque en un puro y simple nihilismo. "Aunque radicalmente nihilista, escribía Nietzsche en 1887, no desespero de encontrar la puerta de salida, la salida que conduzca a algo." *El ateísmo no está hecho para asegurar al hombre un quietismo y un reposo sin grandeza.* El ateísmo es doloroso: produce un drama; arranca al hombre a la paz mentirosa en que sueña situarse y le lanza a la conquista de sí mismo, en una empresa llena de peligros y de riesgos. Le obliga a realizar una transmutación de los valores, a forjar una nueva tabla que reem-

plazará a la que antes sólo obtenía su autoridad y su prestigio de Dios.

Nietzsche no ha podido nunca decir exactamente el sentido de esta tabla. Su pensamiento no ha cesado de modificarse según la iba proponiendo, negando cada vez lo que antes había concebido y afirmado. Ninguno de los mitos que él inventa ha logrado a sus ojos reemplazar al Dios ausente: ni el arte, ni el genio, ni el saber histórico, ni el superhombre, ni el eterno retorno, ni esa "voluntad de poderío" cuya invención señala, en el derrumbamiento trágico de la razón de Nietzsche, el último fracaso de sus esfuerzos para remediar válidamente la "muerte de Dios". Puédese, con derecho, juzgar que *toda la filosofía de Nietzsche, desde el principio al fin, se construye en función del problema de Dios.* Dios es el personaje principal y, para mejor decir, único, de la historia dramática de Federico Nietzsche, y la cruz de Cristo domina visiblemente todo el horizonte nietzscheano (12). De tal modo, que la negación, por su misma violencia, se torna aquí en afirmación, y el *no* resulta una forma del *sí* (13).

(12) Gf. Carta a Peter Gast (21 julio 1881) *(Nietzsches gesammelte Briefe,* Inserverlag, Leipzig, t. IV, pág. 63), a propósito de *Aurora:* "Se me ha ocurrido que, en mi libro, el continuo debate íntimo con el cristianismo había de pareceros extraño y hasta penoso; sin embargo, es el mejor elemento de vida social que yo he conocido: desde la infancia lo he seguido hasta en sus menores detalles y creo no haberle faltado nunca al respeto en mi interior. En suma, soy *descendiente* por ambas ramas de eclesiásticos cristianos. Perdonadme esta mezquindad."

(13) Jaspers *(Nietzsche und das Christentum,* Verlag Fritz Seifert, Hameln, 1938) propone una interpretación de la actitud de Nietzsche respecto al cristianismo que adopta curiosamente el aspecto y la forma del pensamiento jaspersiano, pero que puede también, bajo muchos aspectos, considerarse válida. Jaspers distingue el cristianismo como "reivindicación". Ahora bien: dice, la hostilidad de Nietzsche contra el cristianismo como realidad es inseparable de su adhesión de hecho al cristianismo como reivindicación, y esta adhesión debe ser considerada como perfectamente positiva, en cuanto que "también nosotros, escribe Nietzsche, nosotros, los sin-Dios y los antimetafísicos, tomamos nuestro fuego del incendio que un milenio de la vieja fe ha encendido" (pág. 9). Jaspers resume así (pág. 13) los puntos esenciales de su análisis: 1. La lucha de Nietzsche contra el cristianismo es consecuencia de *tendencias cristianas* (y Nietzsche se da buena cuenta de ello). 2. Estas tendencias cristianas se han manifestado en él desde el principio como sobreviviendo a la pérdida total de la fe en los dogmas cristianos; desde entonces han llegado a ser en él una pura energía de progreso. 3. Asi se comprende cómo Nietzsche fué llevado a la negación de todas las nociones que primeramente había adoptado, es decir, al *nihilismo.* 4. Pero Nietzsche no pretende quedar en este nihilismo que él considera inevitable y que lleva a las últimas consecuencias; por el contrario, quiere reemprender, bajo una forma absolutamente nueva, la lucha contra el nihilismo. Para establecer estos diferentes puntos de vista, Jaspers se esfuerza en demostrar (págs. 42-43) que la posibilidad de una visión de conjunto de la historia universal es de origen cristiano, y que con esta misma visión se relaciona la concepción del hombre como un ser corrompido, que es una noción cristiana, lo mismo que la creencia en la posibilidad de la salvación. Pero ésta, según Nietzsche, se realizará sin divinidad. Por otra parte, Nietzsche busca la verdad ante todo, la verdad sin sombra, absoluta. Esta exigencia conduce, dice Jaspers (página 64), a concebir un mundo sin Dios, por el fracaso mismo del saber que pretende ser absoluto. En este caso, tres partidos se pueden tomar: o bien el absurdo del mundo conduce al pensamiento hacia sus limites y éstos son como una exigencia a elevarse a la Trascendencia, que es incognoscible. Esta posibilidad de acceso a la Trascendencia no *se* revela más que a los investigadores realmente grandes y dotados de una gran capacidad de ascesis espiritual; —o bien el mundo absurdo es insuperable: el interés por la verdad cesa entonces y el nihilismo aparece; —o bien, por fin, el hombre se instala en la insoportabilidad del absurdo. Ahora bien: dice Jaspers, Nietzsche ha seguido estas tres vías ¿Cuál será, entonces, nuestra posición frente al pensamiento de Nietzsche? Por ningún sitio, dice Jaspers, podemos aprehender en él una verdad firme. "En realidad, no nos enseña el camino, ni nos enseña una creencia, ni nos coloca en un terreno sólido. Más bien no nos deja lugar a reposo, nos atormenta incansablemente, nos expulsa de todos los albergues donde buscamos refugio, rasga todo disfraz" (pág. 83). "De aquí que, al instalarnos en la nada, quiere justamente fundamentar la amplitud de nuestro espacio, darnos el medio de captar nuestro propio y auténtico fundamento, de donde tendremos que partir. Nos conduce a descubrir lo que sabemos y no sabemos, lo que podemos conocer y lo que nos es incognoscible. Pues sólo es verdadero lo que brota de nuestro propio fondo" (págs. 84-85).

Tales son los temas principales de que va a heredar el existencialismo contemporáneo. Se ve bien cómo van al encuentro del existencialismo kierkegaardiano. Primacía y

valor exclusivo de la subjetividad, afirmación de la existencia como valor fundamental, precediendo y condicionando la esencia del hombre, que no puede ser más que el fruto del esfuerzo y la obra de la libertad—necesidad para el hombre de superarse siempre, sin poder reposar jamás en ninguna adquisición estable de orden racional o de orden moral—, miseria de toda filosofía que apunte a una lógica abstracta ajena a la vida, irreconciliable con un mundo saturado de ilogicidad y de absurdo—, necesidad de empeño y de riesgo, fatalidad de la angustia y de la desesperación como condiciones permanentes de la grandeza humana—negativa a buscar en la religión y en el cristianismo una seguridad del pensamiento y de la acción—, tensión profunda y de todo el ser hacia un Dios que no se puede encontrar más que negándole: todos estos temas, diversamente asumidos por las doctrinas de hoy, van a formar un clima o una "situación", que definirá filosóficamente la época contemporánea.

SEGUNDA PARTE

LAS DOCTRINAS EXISTENCIALISTAS

CAPITULO PRIMERO

HEIDEGGER Y SARTRE

Heidegger y Sartre forman, en el seno del existencialismo contemporáneo, un grupo perfectamente caracterizado. En efecto, uno y otro, por una parte, derivan de la fenomenología husserliana, de la que conservan el método, aunque modifican profundamente su alcance, y, por otra, ambos intentan construir una ontología, es decir, una *ciencia del ser*. Es cierto que, según ellos, se trata del *ser de la existencia humana*, y en esto consiste la "diferencia específica" de sus doctrinas. Pero no por ello dejan de ser ontologías y, por tanto, representan un modo de pensar que tiene su originalidad propia y las opone claramente a la corriente que viene definida por el nombre de Jaspers.

Parecidas desde este punto de vista, las filosofías de Heidegger y de Sartre están lejos de ser idénticas. Aunque ponen en práctica un mismo método y desarrollan temas comunes, cada una tiene un acento o un espíritu diferente: mientras que, para Heidegger, la vida auténtica está *en* la desesperación, para Sartre está *más allá* de la desesperación, y tienen, asimismo, un contenido doctrinal muy particular, que impide confundirlas. Sartre, además, como se verá, no cesa de discutir y criticar a Heidegger, incluso en los puntos más esenciales de su doctrina. Hasta se podría

aventurar que, si Heidegger publicase la segunda parte de *Sein und Zeit,* hasta la fecha inédita, la oposición de las dos filosofías se acentuaría hasta la contradicción. Tal vez habría que tener en cuenta aquí el hecho de que Heidegger no quiere pasar por ateo—aunque la primera parte de *Sein und Zeit* no pueda apoyar esta pretensión—, mientras que el sistema de Sartre es clara y formalmente una forma del ateísmo.

Sea lo que quiera de esta cuestión, ciertamente capital, tenemos que enfrentarnos aquí con dos doctrinas diferentes, que sólo se parecen por su común intención de fundar una ciencia del ser de la realidad humana, por una común referencia a la fenomenología y por una dependencia común (menos confesada en Sartre) de la influencia nietzscheana.

ARTICULO PRIMERO

MARTIN HEIDEGGER

EL PROBLEMA DEL SER Y SU MÉTODO

1. Desde la primera página de *Sein und Zeit,* Heidegger afirma su ambición de tomar por su base el problema del sentido del ser y, por tanto, de empezar por definir el sentido de esta cuestión misma (1).

Estos primeros propósitos no tienen nada de sorprendente: son los que abren clásicamente todos los tratados de

(1) SZ, págs. 12-13. Citamos con ayuda de las siglas siguientes:

SZ: *Sein und Zeit (El ser y el tiempo),* Max Niemeyer, Verlag, Halle, 1.ª edición, 1927.

Wgr: *Vom Wesen des Grundes (De la esencia del fundamento),* Niemeyer, Halle, 1.ª edición, 1929.

KPM: *Kant und das Problem der Metaphysik (Kant y el problema de la Metafísica),* Verlag G. Schulte Bulmke, Frankfurt-a-M., 1934.

WM: *Was ist Metaphysik? (¿Qué es la Metafísica?)* Verlag G. Schulte Bulmke, Frankfurt-a.-M., 1930.

HWD: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung (Hölderlin y la esencia de la poesía),* Albert Langen, Georg Müller, München, 1936.

Citamos SZ directamente según el texto alemán—las demás obras según la traducción de H. Corbin *(Qu'est-ce que la Métaphysique?,* por Martín Heidegger. Seguido de extractos sobre el ser y el tiempo y de una conferencia sobre Hölderlin. Traducido del alemán con un prólogo y notas por Henry Corbin, París, Colección *Les Essais,* núm. VII, Gallimard, 1938).

Ontología desde Aristóteles y Platón. Sin embargo, debe subrayarse una expresión empleada aquí por Heidegger; es a saber, la de "elaboración concreta", por la que Heidegger define a la vez el objetivo de su obra, que es elucidar el sentido del ser, y su método, que es proceder por vía concreta en esta elucidación. Esta llamada a lo concreto es, en la definición común de la Ontología, el carácter propio del existencialismo.

Sobre esto, precisemos desde ahora un punto de gran importancia. Heidegger intenta constituir una *filosofía del ser* fundada en el análisis del ser concreto y singular. Heidegger quiere que a esta filosofía, orientada hacia una teoría del ser de la existencia humana y, más aún, hacia una teoría del ser en general (2), se la llame *existencial* y no *existentiva.* El nombre de "filosofía existentiva" convendría por oposición, según Heidegger, a la doctrina de Jaspers, que, al rehusar absolutamente admitir que el análisis de la existencia concreta pueda conducir a una teoría del ser, se atiene a ella sistemáticamente, y, de acuerdo con el método fenomenológico, se limita a la descripción de las situaciones existenciales concretas del hombre (3).

Antes de proceder a esta analítica existencial, Heidegger se esfuerza en definir exactamente el sentido del problema del ser. La antigüedad griega, dice, en Platón y Aristóteles, proporciona preciosos elementos de solución. Pero a conti-

(2) Cf. lo que escribía Heidegger, en una carta dirigida a la Sociedad francesa de Filosofía, en 1937 *(Bulletin* de octubre-noviembre de 1937) : "Tengo que repetir que mis tendencias filosóficas, aunque se trate en *Sein und Zeit* de *Existenz* y de *Kierkegaard,* no pueden clasificarse como *Existenzphilosophie.* Pero este error de interpretación será probablemente difícil de evitar por el momento. Mas la cuestión que me preocupa no es la de la existencia del hombre; es la del ser en su conjunto y en cuanto tal."

(3) SZ, págs. 12-13.

nuación, las especulaciones escolásticas sobre el ser, no solamente no han aportado nada nuevo, sino que han emprendido la búsqueda por falsos caminos, aun cuando en nuestros días el problema del ser ha caído en el olvido (4). Porque decidir que este concepto es a la vez el más general y el menos claro—que es imposible de definir—, y evidente por sí mismo, es volverse irremediablemente de espaldas al ser. ¡Después de esto se puede juzgar que todo está dicho! En realidad, falta por decirlo todo, y es necesario, si se quiere captar en toda su profundidad el sentido del ser, volver a tomar la cuestión desde el principio.

Busquemos en primer lugar el sentido de la cuestión o su estructura formal. Toda cuestión, por el modo como es planteada, presupone en cierto modo la respuesta. Que el hombre se interrogue sobre el sentido del ser, implica que ya sabe algo del ser; si no, ni siquiera sería posible la cuestión. Existe una evidencia común y vaga del ser, que es el hecho de que partimos. Pero esta evidencia tendrá que ser meticulosamente criticada y dilucidada y, por tanto, transformada ella misma en problema (5).

Este problema del ser no podrá nunca depender de la demostración, porque es imposible referir el ser, en cuanto ser, a otro ser, como si el ser tuviese el carácter de un posible. La cuestión sobre el ser exige, pues, que se proceda por vía fenomenológica, que es una especie de mostración (6). Pero toda la cuestión radica aquí en saber quién es, entre todos los existentes, el que deberá retener primeramente nuestra atención como realizando al máximum la esen-

(4) SZ, pág. 1.

(5) SZ, págs. 5-6. Descartes, nota Heidegger, dentro de ciertos límites al menos, ha definido el *Cogitare* del *Ego;* pero ha dejado el *sum* completamente sin explicar (SZ, pág. 46).

(6) SZ, pág. 6.

cia del ser. Ahora bien: esta cuestión misma parece encerrarme en un círculo, en cuanto implica una presuposición sobre el ser (7).

Sin embargo, esta dificultad se resuelve por el hecho mismo de que nosotros comprobamos que no hay más que un ser que sea realmente capaz de interrogarse sobre el ser. Este existente privilegiado es el existente que yo soy. La encuesta obtiene así su único objeto posible, que es *el ser mismo del sujeto existente,* que nosotros llamaremos, con Heidegger, el *Dasein.* Por el profundizamiento reflexivo de este existente se podrá esperar alcanzar una noción del sentido del ser en general (8).

De todo esto resulta que la cuestión sobre el ser, que es la misma metafísica, viene a ser una manera de ser del interrogador, que es precisamente el existente que se pregunta sobre el ser de la existencia. Esto equivale a decir que los preliminares de la investigación ontológica estarán fundamentalmente constituidos (sin poder, de hecho, estarlo de

(7) SZ, pág. 7.

(8) SZ, págs. 7 y 13. Hay aquí un equívoco que varios comentadores de Heidegger han señalado (Cf. especialmente A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger,* Lovaina, B. del Instituto Superior de Filosofía, 2.ª ed., 1946, pág. 8, nota 2). Heidegger precisa (SZ, pág. 42) que el *Dasein* es esencialmente *Jemandigkeit* (el hecho de ser *alguien,* tal individuo o tal persona). En este caso, ¿cómo es posible afirmar del Dasein otra cosa que lo que pertenece y conviene a *tal* Dasein, a *tal* individuo?

Ahora bien: Heidegger pretende afirmar del Dasein en general lo que constituye el Dasein propio y personal sometido al análisis fenomenológico. Este tránsito de lo singular a lo general es indudablemente posible (es la definición misma del conocimiento intelectual), pero no en la doctrina heideggeriana, que implica un empirismo radical. Adolf Dyroff (*Philosophia Perennls,* J. Habel, Regensburg, 1930, Band II, página 782) observa justamente sobre esto que Heidegger pasa constantemente del sentido *óntico* o existentivo (=ser singular y concreto), al sentido *ontológico* o existencial (=ser en general), suponiendo gratuitamente que hay equivalencia e igualdad entre ambos.

otro modo) por el análisis *existencial* (u ontológico) del *Dasein* singular y concreto que yo soy (9).

2. Se trata, pues, de intentar determinar el sentido del ser en general. Esta determinación es tanto más necesaria cuanto que viene exigida, de hecho, por todas las ciencias, cuando, llegadas a un cierto grado de desarrollo, sufren la inevitable "crisis de fundamentos". Esta crisis consiste propiamente en un examen de las nociones fundamentales alrededor de las cuales una ciencia se ha organizado al principio espontáneamente. Su fin es definir con exactitud qué estructura particular del ser está implicada en ella. Así, la matemática, que es aparentemente la más rigurosa de las ciencias, ha conocido en nuestros días su crisis de crecimiento bajo la forma de un debate entre el formalismo y el intuicionismo. La teoría de la relatividad ha significado, para la Física, el mismo fenómeno crítico. Pero si todas las ciencias están llamadas a preguntarse sobre la estructura del ser particular de que se ocupan, es evidente que esta misma encuesta envuelve la cuestión más vasta del sentido del ser en general. Ahora bien: esta cuestión no podrá ser resuelta, contrariamente a lo que a veces se ha creído, por el simple desarrollo longitudinal del dato científico. Pertenece al foro de la metafísica, y no puede ser más que metafísica, porque su solución rige la de todos los demás pro-

(9) Conservamos la palabra *Dasein* (etimológicamente: *ser-ahí:* da-sein) para designar la existencia singular concreta. La expresión *realidad-humana,* utilizada por H. Corbin y repetida por J.-P. Sartre, no responde perfectamente al sentido de *Dasein,* en cuanto que acusa muy fuertemente (pero no injustamente) la ambigüedad profunda del Dasein heideggeriano, que tan pronto es el existente singular y concreto, como el ser de la existencia humana en general. Acabamos de subrayar este equívoco. Pero resulta que, para Heidegger, la Investigación es, ante todo, una analítica del ser concreto del existente. El término *Dasein* servirá para traducir esta finalidad, inclusa aunque rebase sus límites.

blemas. Es la cuestión fundamental que hace de la ontología la ciencia filosófica por excelencia.

Ordenada a la determinación de la existencialidad, la ontología está arraigada en el análisis existentivo (o análisis *óntico)* del ser que nosotros somos. De ahí deriva el método, que es el de la *fenomenología,* que se propone ir, como se ha observado más arriba y según la expresión de Husserl "a las cosas mismas". Sin embargo, Heidegger se separa de Husserl en un punto capital. Este, en efecto, se propone colocar la existencia entre paréntesis, para dedicarse únicamente a determinar la estructura de los fenómenos y su modo de aparición ante la conciencia trascendental. Heidegger, por el contrario, orienta toda su investigación hacia la determinación de la existencialidad. Las dos doctrinas van, pues, a seguir caminos completamente divergentes (10).

Trátase, para Heidegger, de adoptar un método conforme con el objeto de la ontología, que es *captar el sentido del ser en general.* El análisis fenomenológico deberá, pues, considerar el dato existentivo bajo el aspecto del ser. Este dato existentivo viene constituido por el ser del existente. Pero, al contrario de lo que a primera vista podría pensarse, este ser está oculto, en el sentido de que no está inmediatamente manifestado en aquello en que se manifiesta (11). Hay, pues, que descubrirlo. Podría observarse aquí que en los primeros pasos de la ontología heideggeriana se desliza subrepticiamente un cierto kantismo, ya que suponen a la vez algún ser más allá del dato inmediato y lo suponen gratuitamente, si es verdad que el análisis fenomenológico no ha revelado nada de él. Nos separamos de la apodicticidad requerida por el método de Husserl. Pero Heidegger opondría a esta objeción, por un lado, que la apodicticidad que aquél admite no podría excluir las implicaciones del análisis (al estar implicado lo no-inmediatamente manifiesto en lo manifiesto), y, por otro, que él evita de todos modos de la manera más precisa toda idea de cosas en sí que escapen en absoluto a la intuición.

(10) Damos, en el Apéndice, una síntesis general de la Fenomenología de Husserl, asi como la posición que Heidegger y Sartre han tomado frente a ella.
(11) SZ, pág. 35.

II

LA ANALÍTICA FUNDAMENTAL DEL DASEIN

1. La primera cuestión que se plantea en la investigación del sentido del ser es la del carácter del *Dasein* o de la *estructura del existente* que yo soy. El ser de este existente es el mío (12). Ahora bien: dos caracteres se imponen inmediatamente al análisis. De una parte, la esencia del ser (es decir, lo que él es) reside en su existencia, precisamente en cuanto que él no puede ser distinguido ni se-

(12) Interesa precisar desde ahora el sentido que Heidegger da, cuando los distingue y los opone, a los términos ser *(Sein)* y *existente (das Seiende).* El *existente* designa la existencia bruta, situada fuera de toda inteligibilidad, en una indeterminación total (se la podría, bajo este aspecto, asemejar a la *materia prima* de los Escolásticos, con esta diferencia ciertamente capital: que ésta no existe jamás en esta indeterminación, al contrario que el existente bruto de Heidegger). Cuando se trate de oponerlo al *ser,* le llamaremos *el existente bruto.* El *ser* del existente es el existente afectado por el Dasein con una determinación que hace de él *tal ser* y le confiere por ello inteligibilidad y verdad (SZ, pág. 230). Es el mundo, en cuanto constituído por el Dasein, dice en otro lugar Heidegger (Wgr, págs. 67-68), quien determina al existente (bruto) y hace de él un ser, incorporándole a una totalidad.

parado de sus modos de ser. El ser-tal del **existente** es, pues, el ser **primario** y el único ser real del existente. Sus propiedades no son otra cosa que modos posibles del existente y no potencias ocultas del ser. *El Dasein es la posibilidad concreta total de mi existencia,* lo que equivale a decir que la existencia tiene prioridad sobre la esencia (13).

Por otra parte, *el Dasein es siempre el* ***mío.*** No debe, pues, ser captado ontológicamente como un caso o un

(13) Importa **subrayar** que Heidegger no **dice** que "la existencia *precede* a la esencia" (como se expresa J.-P. Sartre), sino sólo que tiene una "preeminencia" *(Vorrang)* sobre la esencia (SZ, pág. 43). Para Sartre, por el contrario, como veremos, la existencia, como libertad absoluta, no de existir, sino de ***existir-tal,*** precede rigurosamente a la esencia (al menos en teoría, ya que Sartre no deja de apelar, en fln de cuentas, a una ***esencia*** (**"deseo** de ser") que condiciona **fundamentalmente,** y, por consiguiente, *precede,* a la *existencia).* En realidad, la palabra *existencia* no tiene exactamente el mismo sentido en Heidegger y en Sartre. En Heidegger designa expresamente el modo de ser del Dasein, es decir, el hombre en cuanto que su ser está en cuestión para él mismo. Por oposición, Heidegger usa la palabra ***Existentia*** para designar toda presencia en el mundo a título de *dato* (Cf. SZ, página **42).** En Sartre, la *existencia* engloba a la vez la *Existenz* y la ***Existentia*** y se **define** pura y simplemente por "presencia efectiva en el mundo".

Nosotros distinguiremos, pues, en Heidegger, los siguientes sentidos de la palabra *ser,* bien señalados por los términos alemanes que las designan :

1. *Das Sein:* el ser en general, —o el ser del existente.
2. Das ***Seiende:*** el existente bruto (o el **ente).**
3. *Das Wesen: la* ***esencia,*** —lo que el existente "ha de ser". ***(Zu-sein)*—.** La esencia del Dasein reside, pues, en su existencia. **O, todavía,** según la fórmula de Hegel : La esencia es lo que "ha sido" *(Wesen ist was gewesen ist).*
4. ***Das*** *Dasein:* el ser **ahí,** el ser singular concreto.
5. ***Das In-der-Welt-sein:*** **el ser-en-el-mundo**; el Dasein en "situación" en el mundo de las **cosas-utensilios.**
6. ***Das Mit-sein:*** el **ser-con;** el Dasein en relación con los demás Dasein.
7. *Die Existenz:* la existencia; el modo de ser de la esencia del Dasein.
8. *Das* ***Vorhandensein*** (o ***Existentia):*** presencia en el **mundo;** dato **puro;** ser del existente-cosa, en cuanto cosa.
9. Das *Zuhandensein:* ser del **existente-utensilio,** en cuanto utensilio.

ejemplar de una especie existente, ni como un aspecto fenoménico de un substrato inmóvil bajo el flujo del cambio. Es mío totalmente y no se puede expresar correctamente más que por la adición del pronombre **personal:** *"Yo* soy", ***"Tú*** eres), comoquiera que yo sea o tú seas. El existente que yo soy está relativamente a su ser en la misma relación que a su propia **posibilidad:** hay que decir que **el** Dasein *es* su posibilidad, y no que tiene *o posee* su posibilidad como una **cosa** presente y actualizable. Por eso puede optar a elegirse **y** conquistarse, pero puede también perderse o no **ganarse** más que en **apariencia.** tíe halla situado **entre la** existencia auténtica y la existencia inauténtica, y esta **última** no es un ser "menor" o un grado "inferior" de ser: es un ser aún plenamente concreto, pero absoluta**mente** distinto del de la autenticidad (14).

(14) SZ, págs. 42-43. Heidegger no quiere (cf. pág. 43) dar un ca**rácter** moral & esta distinción. Sin embargo, parece que la apreciación moral **está** ya implicada en la oposición del ser auténtico y del ser **inauténtico,** con el inconveniente de carecer de **justificación,** a falta de u» criterio que la fundamente. Desde el punto de vista del análisis, **¿en** qué es **superior** el existir "auténtico" al existir **"inauténtico"**? O bien, **¿**por qué se **califica** al primero de "auténtico" y al segundo de "inau**téntico"?** (Sobre esto cf. las justas observaciones de A. DE **WAELHENS,** *La Philosophie de Martin* ***Heidegger,*** pág. 31, núm. 1). Sartre *(L'Etre* **et** *le Néant,* págs. **651-652)** hace esta misma critica y le añade otra que va aún más lejos. En el psicoanálisis **existencial,** dice, no debe uno detenerse más que ante lo que es evidentemente irreductible, es **decir, ante** el *proyecto* ***inicial,*** **el** cual es tal que el fin proyectado aparecería **como** el *ser* mismo **del** Dasein. Ahora **bien:** la clasificación en proyecto "auténtico" e "inauténtico" no, es ciertamente irreductible. Heidegger **la** basa en la actitud del sujeto respecto a su propia muerte, que unas veces **rehuye** en la angustia (inautenticidad) y otras veces asume **absolutamente (autenticidad).** Pero **¿quién** no ve que esto se explica por el hecho de que nosotros **nos aferramos** a la vida? Asi, ni la **huída** ante la muerte, **ni** la decisión resuelta pueden ser proyectos fundamentales. Al contrario, únicamente pueden comprenderse sobre la base de un proyecto original de vivir o de ser, de una elección original de **nuestro** ser. En **definitiva,** Heidegger cayó él mismo en la falta que tan vivamente reprocha a otros, que consiste en detenerse en lo ***óntico*** o en lo empírico, creyendo abordar lo *ontológico* o **metafísico.**

2. La explicación del Dasein no puede ser evidentemente una construcción que parte de una *idea* de la existencia. Se trata de describir el Dasein real, tal como se ve y se comprende a si mismo, aunque se equivoque, porque hasta el error es un modo real de ser, una manera de existir. Hay que partir, pues, de la medianía cotidiana y banal, sin preocuparse de momento de distinguir lo que allí haya de auténtico o de inauténtico. Únicamente se ventila aquí el problema de la estructura de la existencia. Pero el análisis de la cotidianidad no debe parecemos fácil, porque si se puede repetir, con San Agustín, observa Heidegger: "Quid propinquius meipso mihi? , se debe añadir con él: "Ego certe laboro hic in meipso: íactus sum mihi térra difíicultatis et sudoris nimii" (15).

El *ser-en-el-mundo,* declara Heidegger, es la determinación fundamental del Dasein, la que se presenta en primer término cuando dirigimos nuestra mirada hacia el ser de la existencia, tal como es ofrecido en uno u otro de sus modos y, por consiguiente, en su indiferencia respecto a éstos. El fenómeno "ser-en-el-mundo", tomado en su totalidad concreta, puede ser considerado bajo tres aspectos diferentes, que son el *mundo,* el ser del existente, y el *ser-en.*

La consideración del *mundo* en que yo existo me impone la tarea de determinar la estructura de este "mundo" y la idea de la "mundanidad" como tal. El *existente* se presenta siempre bajo el modo de ser-en-el-mundo. Tenemos que preguntarnos *quién* es este existente, es decir, quién es el Dasein en cuanto enrolado en la cotidianidad. *Ser-en* evoca, en primer lugar, el hecho de ser contenido

(15) SZ, págs. 41-45 (S. AGUSTÍN, *Confesiones,* X, c. 16).

en algo, como el agua en el vaso y el traje en el armario. Pero el Dasein no está en el mundo según este sentido predicamental. El "ser-en" es propiamente existentivo, es decir, pertenece a la estructura específica del ser, mientras que el "ser-en" predicamental no significa sino una modalidad accidental que se añade a la existencia. *El yo no puede, pues, captarse ni pensarse más que ligado al mundo,* es decir, a todo este conjunto exterior que no es el yo, pero que de tal suerte está ligado a él, que esta ligadura es propiamente constitutiva del mismo yo (16).

El *ser-en* del Dasein reviste múltiples formas, de las que las más comunes son las del *habito* y del *diligo,* y también las de emprender, ejecutar, informarse, preguntar, considerar, permitir, decidir, etc. Pero todos estos aspectos del ser-en se refieren más profundamente al modo de ser característico de la *preocupación (Besorgen)* cuya significación ontológica (o existencial) se refiere a un ser-en-el-mundo posible del Dasein: porque el ser-en-el-mundo pertenece esencialmente al Dasein, la relación de su ser al mundo es esencialmente preocupación. Así, pues, ésta forma parte, ella misma, de la estructura ontológica del ser (17).

3. ¿Cómo conocemos el mundo? El Dasein, de buenas a primeras, no aprehende de él más que los objetos que responden a sus necesidades. El sentimiento preontológico que tenemos del mundo se halla de hecho modelado por las cosas con que estamos en relación diaria. Se llega hasta el punto de que el mismo Dasein termina por hacerse cosa entre las cosas y por constituirse en mundo separado

(16) SZ, págs. 52-54.
(17) SZ, págs. 54-57.

y cerrado, con los objetos que suscitan su interés inmediato. El mundo ha venido a ser *su mundo.*

Sin embargo, hay que resistir a esta tendencia natural y esforzarnos por captar el mundo mismo. La cuestión es saber si el método de Heidegger le permite realmente pasar de *nuestro* mundo al mundo en que nosotros estamos. Heidegger realiza el paso como si fuese cosa baladí para el filósofo que analiza su existencia. Para él se trata de poner en claro la idea de la *mundanidad* en general (18). El proceso natural, aquí, consiste en reducir el mundo a la suma de los objetos que contiene: casas, árboles, hombres, montañas, astros. Pero fácilmente se observa que el mundo no puede ser una suma de cosas: el fenómeno "mundo" es una *totalidad,* porque ya viene presupuesto por las cosas. Estas son por él y no él por ellas. En realidad, "mundo" designa la idea existencial de "mundanidad" *(Weltlichkeit).* Esta idea puede componerse de estructuras de diversos mundos particulares, pero contiene siempre la noción *a priori* de la mundanidad, y esta noción es, no la de un mundo de objetos, sino la del mundo del Dasein. El carácter *a priori* de la mundanidad impide evidentemente sobrevolarla y superarla: nuestro esfuerzo debe dirigirse simplemente a explicitarla (19).

El análisis de la mundanidad en general partirá del "mundo circundante" *(Umwelt),* que es múltiplemente determinado por las formas diversas de la preocupación (20). El existente no es el objeto de un "mundo teórico", sino esencialmente de aquel cuya preocupación le impone la

(18) SZ, pág. 63.
(19) A. de Waelhens (loc. cit., pág. 42) observa que el mundo, así concebido, corresponde sensiblemente a lo que Gabriel Marcel llama "misterio".
(20) SZ, pag. 66 y sigs.

presencia. El ser cotidiano vive en un mundo de utensilios, que tienen un carácter pragmático y una referencia esencial al Dasein que Se sirve de ellos. La utensilidad *(Zeughaftigkeit)* es, pues, un constitutivo de la cosa como útil: éste no existe como tal, sino por la actividad que lo utiliza ("utilizar" es precisamente constituir en "útil"). Lo cual equivale a decir que *nuestra primera aprehensión del mundo no es teórica y desinteresada,* sino práctica y utilitaria. Pero como, por otra parte, la cosa-utensilio remite ontológicamente a otras cosas-utensilios, ligadas ellas mismas por la misma relación con otros complejos-utensilios, todo útil implica el mundo, y el "ser-en-sí" del existente intramundano no puede ser aprehendido ontológicamente más que bajo el aspecto del fenómeno "mundo" (21) y, por consiguiente, bajo el aspecto del Dasein, que es el centro necesario del sistema de los utensilios y de las relaciones que ellos significan y no está él mismo referido a ningún otro. *La totalidad en que el existente está implicado es de tal suerte, que se presenta como el conjunto de posibilidades que constituyen el Dasein.* Es, pues, el Dasein quien confiere a los objetos intramundanos su sentido y su inteligibilidad, es decir, quien les hace *ser* (si no, no serían más que "cosas", existentes brutos aún no salidos del oscuro caos). Como yo soy mis posibilidades, el orden de los utensilios intramundanos es la imagen proyectada de mis posibilidades, es decir, de lo que yo soy. *El mundo es, pues, aquello a partir de lo cual el Dasein anuncia lo que es.* El feí del mundo, como tal, es una determinación *existencial* (ontológica) del Dasein (22).

Heidegger precisa (23) que esta posición está muy lejos

(21) SZ, pág. 76.
(22) SZ, pág. 88.
(23) SZ, págs. 202-208.

del idealismo y que más bien debería ser definida como realismo. Para él, el famoso problema de la existencia del mundo exterior es un seudoproblema. Esta existencia, en efecto, no requiere prueba alguna; es inmediatamente evidente, al no poderse pensar en absoluto el Dasein sin el mundo. Pero el realismo, por su parte, comete la torpeza de pensar que el recurso al existente (en este caso el en-sí y la sustancia) puede ser suficiente, cuando lo que se trata de explicar es el ser del existente, y también, y por la misma razón, que la realidad del mundo exige ser demostrada, y que esta demostración es posible. De hecho, el mundo rebasa toda prueba, ya que Dasein y mundo son, junta e indisolublemente, "el ser-en-el-mundo" (24).

4. Queda por saber cómo el Dasein se nos manifiesta como siendo *en* el mundo. Esto equivale a plantear el problema del *espacio.* De hecho, este problema se descompone en tres problemas distintos, relativos a la espacialidad de los seres intramundanos; a la espacialidad del ser-en-el-mundo, es decir, del mundo como tal; en fin, a la espaciabilidad del mismo Dasein y del espacio (25).

(24) La argumentación de Heidegger parece de las más discutibles y su convicción de haber eliminado el idealismo está mal justificada. J.-P. Sartre *(L'Etre et le Néant*, pág. 306) observa, con razón, que "la *trascendencia* heideggeriana es un concepto de mala fe". Quiere ciertamente rebasar el idealismo, subrayando el carácter estructural del ser-con, que no puede pensarse sin el mundo. Pero esto no puede bastar, porque el yo aparece en este contexto únicamente como una subjetividad que contempla sus propias formas. El idealismo así superado na es, en el fondo, sino una forma bastarda del idealismo, una manera de "psicología empírico-criticista". Sin duda, el Dasein "existe fuera de sí"; pero, desgraciadamente, este "existir fuera de sí" es, en Heidegger, la definición del sí. Heidegger no logra, pues, evadirse del idealismo. Su procedimiento es, en definitiva, el mismo que el del seudo-realismo (porque el realismo auténtico es distinto del que concibe Heidegger) : quiere *probar* la realidad del mundo y no lo. logra.

(25) SZ, págs. 101-113.

V La espaciabilidad caracteriza los seres intramundanos. Pero ¿cuál es la naturaleza de esta espacialidad? Se tendrá de ella una primera idea observando que la proximidad *(Gegend)* de los objetos respecto a nosotros es no tanto la proximidad "material" (porque objetos próximos a nosotros pueden ser inexistentes para nosotros) como la proximidad determinada por la preocupación: un objeto muy lejano puede estarme próximo si de alguna manera me es útil (mis gafas, una vez sobre mi nariz, me son más lejanas que el objeto que considero a través de ellas). Así caemos en la cuenta de que la relación bruta de distancia a los objetos es siempre función de las significaciones que nos sirven precisamente para constituirlos y, por consiguiente, que *la proximidad resulta de la preocupación* y designa el conjunto de lugares ocupados por los objetos afectados por nosotros de utilidad. No es que se forme de la suma de los objetos útiles: en realidad, precede a éstos como el orden de las posibilidades en cuyo seno la preocupación distingue sitios y lugares.

Atribuímos la espacialidad al Dasein. Pero este "ser-en-el-espacio" no puede, evidentemente, ser captado más que en función de la manera de ser de este existente. El Dasein, que no tiene el carácter de utensilidad, no tiene lugar entre las cosas. No está *en* el espacio, aun cuando esté "en" el mundo definido por las direcciones de la preocupación. Si, pues, la espacialidad le conviene de cierto modo, esto sólo es posible bajo su modo particular de *ser-en.* Ahora bien: esa espacialidad tiene el doble carácter de la *aproximación* y de la *estructuración.* En efecto, el Dasein tiende constantemente a integrar en su mundo circundante el mayor número posible de objetos y, por consiguiente, a suprimir la distancia. La civilización contemporánea ilustra admirable-

mente esta tendencia constitutiva del Dasein y bien se que está fundamentalmente condicionada por la preocupación: el *aquí* viene justamente definido por la utensilidad. Pero este mundo, cada vez más aproximado al Dasein y como aglutinado a su alrededor, requiere aún ser organizado. Este orden interior, que afecta de una estructura determinada el conjunto de las cosas utensilios, es él mismo el efecto de la preocupación. La vida social nos impone de hecho un mundo ya estructurado, pero en cuyo interior las preocupaciones del Dasein introducen órdenes y estructuras nuevas que responden a sus exigentes individuales.

El Dasein es, pues, espacial en cuanto que es *espacializante*, puesto que organizar es colocar un objeto en su sitio, relativamente a otros objetos. Se comprende que los objetos sobre que puede actuar el Dasein son susceptibles de ser tomados de modos muy diversos, es decir, de tener entre sí relaciones extraordinariamente numerosas y variadas. Estas relaciones constituyen el campo de las posibilidades del Dasein y el espacio del mundo no es otra cosa que este campo de posibilidades. *El espacio resulta, pues, de la estructura "ser-en-el-mundo" del Dasein*, que es espacial en cuanto que ella misma implica una especie de elasticidad o movilidad en el interior de la totalidad del mundo, condición fundamental de la espacialidad del mundo (26).

(26) SZ, pág. 111. A. de Waelhens (loc. cit., pág. 333) observa aquí con razón que Heidegger supone resuelto el problema del Dasein *como cuerpo*. Este, según él, estaría comprendido en la implicación reveladora de la espacialidad en el Dasein. Pero eso es una afirmación gratuita, porque la "revelación" de la espacialidad no explicaría nada más que la formación del *sentimiento* de espacio, pero no que *exista* un espacio y especialmente un *cuerpo*. Heidegger podría argüir, es verdad, que el existir como cuerpo está garantizado por la ecuación: existencia humana = ser-en-el-mundo. Pero, responde Waelhens, "esto es una grave ilusión: el Dasein que es en el mundo es concebido como una pura subjetividad y no como un ser de carne, en tanto que, a la recíproca, este *mundo* es una forma de inteligibilidad y, en modo alguno, un cosmos consistente".

III

EL SER-EN-EL-MUNDO GOMO "SER-CON". EL "SE"

1. El "ser-en" fundamental del Dasein nos conduce ahora a preguntarnos quién es ese Dasein empeñado en la cotidianidad *(Alltäglichkeit)*. Esta nueva estructura definida por el "¿Quién?" es un modo de ser del Dasein, como todas sus restantes estructuras, y constituye -un existencial. Nos remite a otras estructuras originales, que son el "ser-con" y la ipseidad o sujeto de la existencia cotidiana (27).

¿Quién es, pues, este Dasein, del cual hemos considerado ya varios aspectos? El Dasein es el existente que yo mismo soy, su ser es el mío. Ontológicamente es un sujeto que tiene el carácter del "yo". Pero no hay que suponer que el yo fundamental sea necesariamente el de la cotidianidad. Lo ontológico no coincide fatalmente con lo óntico. A pesar de la convicción del "yo" *(je,* en francés) de coincidir con «1 yo *(moi)* de su mundo, es posible que yo (je) no sea el *yo* (moi) de la existencia cotidiana, como es posible también que el yo (moi) de la cotidianidad no sea un "yo" (je) auténtico: el yo (moi) puede escaparse a sí mismo y perder su ipseidad. Por otra parte, es un hecho que puede interpretarse a sí mismo de muchas maneras. Toda la cuestión reside, pues, en precisar cuál es la estructura esencial de la ipseidad (28).

(27) SZ, págs. 114-130.

(28) *La Ipseidad (Selbstheit)* no se confunde con el "yo" (je) o con el "mí" (moi). Pertenece a la esencia del Dasein y tiene valor

En primer lugar observemos, como consecuencia de los análisis precedentes, que *jamás hay sujeto sin mundo.* Ni hay yo aislado, que se dé sin otros yoes. El yo es, pues, propiamente un "ser-con", y este **"ser-con"** está en relación con otros Dasein, que forman mi mundo circundante, en cuanto que se integran a éste, y se me acercan por la preocupación y yo los llevo, por decirlo así, conmigo, como la tierra transporta con ella la atmósfera por el espacio. Los Dasein de mi mundo se distinguen de los utensilios en que aquéllos **"son-ahí-también-conmigo".** Este "con" y este "también" son **existenciales:** designan esta estructura del **ser-en-el-mundo** que implica el que yo reparta el mundo con "los **otros",** no de tal modo que "los otros" signifiquen todo el resto de los hombres fuera de mí, sino en el sentido de que uno no se distingue de los demás, entre los cuales es también. Así, ***el-ser-en-el-mundo*** *es un mundo en común,* y para mí, **ser** es existir en común con otros (29).

Distinguimos dos modos esenciales del "ser-con". El primero, que hemos definido como *preocupación,* es la *atención al mundo* ***circundante.*** El segundo es la *solicitud,* que es ***atención*** *al prójimo en cuanto tal.* Es evidente, por lo demás, que este último modo puede ser deficiente, por efecto de la indiferencia hacia el prójimo que la vida cotidiana lleva consigo frecuentemente (30).

¿Cómo conocemos al otro? Se ha invocado, dice Heidegger, la simpatía (Max Scheler). Pero no es el fenómeno asi designado el que puede, **en** cierto modo ontológicamente, lanzar el primer puente de un sujeto a otro. La simpatía no

existencial. El "yo" (je) es un aspecto de la **ipseidad:** ésta se expresa en el "yo"; con el "yo", el existente se designa como siendo si-mismo, como no siendo más que él y nada más (SZ. pág. **318).**

(29) **SZ,** pág. 118.

(30) SZ, pág. 121.

es un fenómeno existencial original: exige ella misma un fundamento, que es justamente el que el análisis nos ha revelado; es a saber, "el **ser-con"** como constitutivo ontológico del **ser-en-el-mundo.** En cuanto el Dasein *es,* tiene este modo de ser que consiste en existir en común con el otro (31). Por eso el conocimiento del otro es tal, que mi relación con los otros será una proyección de mi propio ser "en otro". *El* ***otro*** *es un doble del yo,* y yo lo interpretaré según mi **propio** yo (32).

2. Ahora, volvamos a la cuestión de saber *quién* es el ser que tiene el ser en común con los otros en la cotidianidad de la existencia.

La experiencia más cierta nos advierte aquí que el carácter de la existencia, expresado en términos existenciales, es la *dependencia.* El ser del yo es, en cierto modo, asumido

(31) **SZ,** pág. 125.

(32) **SZ, pág.** 124. J.-P. Sartre *(L'Etre et le* ***Néant,*** págs. **303-307)** ha criticado vigorosamente este análisis del *ser-en.* Observa que Heidegger no **justifica** en modo alguno **el** paso de la comprobación **empírica** del **ser** en común a la posición de la coexistencia como estructura ontológica del ser-en-el-mundo. Incluso, aunque esta estructura se **demostrase,** no **daría** explicación alguna del ser-con concreto (de ' **mi amistad** hacia Juan, **por ejemplo),** ya que "el otro" es originalmente indeterminado. Heidegger no puede dar cuenta de la **determinación,** porque es imposible comprender por qué el *ser-con,* en cuanto **estructura** ontológica del Dasein, había de hacer surgir otra realidad humana. Indudablemente yo soy, en **cuanto** ser-con, el ser por quien "hay otra realidad humana." Pero ésa es precisamente la fórmula del solipsismo. Mi **"ser-con",** tal como yo lo capto a partir de "mi" ser, no es nada mas que una exigencia *a* ***priori*** de mi ser. Añadamos que, **bajo** este **aspecto mismo** de relación a ***priori,*** mi relación con otro es constitutiva **de mi experiencia** y excluye todo hecho que no esté **construído** por ella, es decir, toda trascendencia, y, por consiguiente, todo "otro" concreto auténtico, que deberá siempre presentarse como un encuentro o un accidente contingente (al menos en cuanto a su realidad ontológica de "otro"). **Así,** pues, concluye Sartre (pág. 307), "en el seno mismo de sus éxtasis **(ek-stasis),** la **realidad-humana** permanece sola". La **soledad** del ser-en-común es aún una soledad consigo, y el ***ser-con*** no es mas que otro aspecto de mi mismo.

por los otros, sin que **sea** posible decir que *sea* por éste o por aquél. Constantemente, el yo está sometido a la **necesidad** de subordinarse a los otros en las obligaciones comunes de la vida cotidiana, y hasta en las ideas. Si, pues, se pregunta quién es el Dasein, hay que responder que es un neutro **impersonal:** el "Se" *(das Man).*

La existencia en común disuelve totalmente el Dasein propio en el modo de ser de los "otros", hasta tal punto que los otros mismos pierden sus caracteres distintivos propios. El **"se"** ejerce una verdadera dictadura. Exige la nivelación, la instalación en la media, lo que nosotros designaremos como "vida pública y abierta": el "se" es, en efecto, una especie de encrucijada, abierta a todo el que llega. El **"se"** suprime la propia responsabilidad en provecho de una responsabilidad común, que no es la de nadie. *Cada uno es el otro y nadie es yo.* El "se" no es nadie. En cuanto tal, es la forma de la existencia inauténtica (33).

No hay que entender, añade Heidegger, que el "se" sea algo como un "sujeto colectivo", planeando, por decirlo así, sobre la multitud. En realidad, es un existencial, que pertenece, a título de fenómeno original, a la noción positiva del Dasein. Es un ser real, a saber, el **"Yo-se"** ***(Man-selbst),*** un ser enteramente inmerso en el ser-en-común, pero cuyo yo conserva su realidad plena, consistente justamente en **esta** carencia de personalidad: *soy*, pero ya no *soy* yo, en el sentido del sí; soy los otros, bajo la forma del "se".

El Dasein cotidiano saca la concepción **preontológica** de su ser y del mundo del modo de ser que acabamos de definir como el "se". El mundo está reducido al mundo circundante y, en éste, todo se reduce a ***cosas:*** el ser mismo

(33) SZ, págs. 126-128.

del existente, que es un ser-en-común, deviene una cosa entre otras (34).

3. Debemos ahora intentar avanzar en el análisis del *ser-en* como tal, con objeto de captarlo en su unidad. Observamos a este efecto que el Dasein está necesariamente aquí o allí y que esta propiedad esencial de ser un *ser situado* (o un **"ser-ahí":** ***da-sein)*** es la que caracteriza más a fondo la existencia, en el sentido, si se quiere, en que la escolástica afirma que la individualidad (o **"haecceidad")** es la raíz misma del existente todo entero. Ahora bien: el "ser-ahí" se manifiesta bajo dos formas ontológicas principales, que son el **"sentimiento** de la situación original" y la "comprensión".

Lo que Heidegger llama ***sentimiento*** *de la situación* ***original (Befindlichheit)*** corresponde, en el orden ontológico, a lo que se designa, desde el punto de vista óntico, como **"estado** afectivo". En cada instante, el Dasein **experimenta** algún sentimiento, por débil que sea. Estos estados **afectivos** varían sin cesar, según las vicisitudes de la cotidianidad e incluso, a menudo, no sabemos descubrir su causa (35). **Se** siente esto mejor que se explica. El sentimiento revela **profundidades** a las que **nuestro** conocimiento no puede alcanzar. Ahora bien: el sentimiento que se halla **en** la fuente de todos los demás es el que nos revela nues-

(34) A. de Waelhens hace notar lo que hay de brutalmente excesivo en esta descripción del "se". Gabriel Marcel, por su parte, habla **de** "la **asfixiante** tristeza" de esta descripción, que se pretende, según **Heidegger,** válida para la mayor parte de **la** Humanidad. **Esto** es desconocer las riquezas espirituales de amor, de fidelidad al deber y de fe que se esconden con frecuencia bajo las apariencias de la banalidad cotidiana. **"Aquí** es, escribe A. de Waelhens (loc. **cit.,** pág. 78), donde aparece por primera vez el enorme poder demoledor que **constituye, sin duda,** el fondo mismo del pensamiento de Heidegger, al mismo tiempo que **su** trágica grandeza."

(35) SZ, pág. 134.

tra situación **fundamental,** que es justamente ***ser-ahí*:** es **la** manera existencial de implicarse y descubrírseme el mundo, el existir en **común** y la existencia, en cuanto que unidos componen el ser-ahí del **ser-en-el-mundo.**

Esta situación es sentida como absolutamente original y fundamental, porque no puede comportar nada ulterior al sentimiento de ser-ahí, de **estar-arrojado-ahí,** de tener que existir, que asumir la existencia como una carga de que yo respondo (36). Pero esto, de ordinario, permanece ignorado o inapreciado, salvo en ciertos casos en que el sentimiento de la situación original se impone bruscamente al Dasein, en medio de la cotidianidad más banal. **Con** la mayor frecuencia, todo está arreglado en nosotros para que nos disimulemos a nosotros mismos lo que somos fundamentalmente, y el sentimiento original no se expresa bajo la forma de una atención al hecho de estar-arrojado-ahí, sino bajo la forma de aversión o de atracción por la existencia. La aversión es la más común: sirve para esquivar la existencia; me hace extraño a mí mismo y me persuade a que me pierda todo entero en la banalidad del "se" (37).

Acabamos de precisar el sentimiento fundamental de ***ser-ahi*** como el de ***estar-arrojado-ahi*** o el de la ***derelicción (Geworfenheit)***(38). Este sentimiento pertenece a la estructura misma del ser y no resulta de una contingencia simplemente accidental en el modo de llegar al **mundo,** sino de la existencia misma en su realidad ontológica. *Yo soy, en efecto, arrojado en el mundo sin ninguna opción por mi parte,* de **tal** manera que el sentimiento de abandono y de

(36) SZ, pág. **134.**
(37) SZ, pág. 135.
(38) Por **esta** palabra ***(déréliction)*** propone H. **Corbin** (loc. **cit.,** página 15) que **sea traducido *Geworfenheit.***

soledad se adhiere a mi existencia como la expresión más profunda de su naturaleza y la acompaña siempre (39). De ahí que yo sienta que la existencia no podrá ser nunca para mí más que el fruto de una conquista, en medio de una lucha que no acabará. Pero esto rara vez es reconocido: reconocer la derelicción como la verdad fundamental de la existencia es propio del **existir** auténtico. Lo más frecuente es que el sentimiento de **la** situación original quede envuelto, oculto, deformado o rechazado hacia la masa movediza de los sentimientos de **la** vida cotidiana.

Se puede analizar de una manera concreta el sentimiento de la situación original estudiando dos modos de ser que de él se derivan: la angustia y el miedo. Más adelante hablaremos de la angustia. Respecto al miedo, tres cuestiones pueden plantearse: ¿de qué tenemos miedo, qué es tener miedo y por qué tenemos miedo? La respuesta a estas **cues**tiones manifestará la estructura del sentimiento de la situación original (40).

La cosa terrorífica es siempre un ser intramundano, cap**tado** como existente, pero precisamente en su fenomenalidad de cosa terrorífica. Este objeto se presenta, en efecto, **en** lo que tiene de peligroso, como una ***amenaza*** que se nos **acerca** (mientras el objeto está lejano, lo que tiene de temi-

(39) La **definición** del ***ser-ya-ahí*** por la *derelicción* **(estar-*arrojado*-ahí)** parece arbitraria. Es absolutamente cierto que nadie asiste a su **propia** génesis en el ser y que cuando me interrogo sobre esta génesis, ya existo. Pero nada autoriza a vincular universalmente a la comprobación de este hecho un sentimiento de angustia, y a hacer de esta angustia la *esencia misma* del Dasein. Todo lo. que **cabría** decir **aquí** es que el **existir-ya-ahí** plantea un ***problema,*** es a saber, el de mi existencia y el de la existencia en general. El sentimiento de derelicción ***es,*** implícitamente, una *solución* a este problema; a saber, la solución por la contingencia absoluta y el radical absurdo de la **existencia.** Pero esta solución, **afirmada** *a* ***priori,*** es puramente **gratuita.**
(40 SZ, págs. **140-142.**

ble permanece oculto). Se trata ciertamente de una amenaza, porque el peligro no debe aparecer como inevitable. El *miedo* mismo no consiste, pues, tanto en temer un mal futuro como en descubrir una amenaza que hace pesar sobre nosotros el objeto temible que se acerca. Aquello por lo cual nosotros tememos es siempre el Dasein, pues no hay nada más que el existente que pueda espantarse, cuando se trata de su ser. Sin duda, tememos por nuestra casa o nuestro dominio. Pero esto proviene de que el Dasein es comúnmente lo que le preocupa: el peligro cerniéndose sobre las cosas que le preocupan se hace amenaza para él. De hecho, *el miedo traduce siempre el sentimiento original del ser intramundano, que experimenta su existencia como amenazada, y el miedo, por lo mismo, hace una sola cosa con la existencia*, y es contemporáneo de ésta.

4. El sentimiento de la situación original no es más que una de las estructuras ontológicas que constituyen el "ser-ahí" o la haecceidad del Dasein. Este ser se encuentra simultáneamente constituído por la "interpretación" (41). Por esto no hay que entender una manera de conocer como otras, ni siquiera, en el sentido corriente de la palabra, una "explicación". De hecho, todo conocimiento y toda explicación es un derivado existencial de la interpretación, que nosotros definiremos como el ser existencial del *poder-ser* propio del Dasein. En efecto, *el Dasein aparece siempre como un poder ser.* No es nunca algo cerrado o parado. Es lo que, puede ser y existe, según el modo de sus posibilidades. De ahí es de donde nace en él la preocupación del "mundo"

(41) SZ, págs. 142-166. Tomamos de A. de Waelhens (loc. cit., página 88, núm. i) esta traducción (interprétation) del término *Verstehen.* Conviene, en efecto, distinguir bien el existencial que Heidegger designa como *Verstehen* (interpretación) de las nociones corrientes de *comprensión* y de *explicación.*

y de los otros, que es fundamentalmente la cuestión de su propia posibilidad. El Dasein debe, pues, interpretar su ser, es decir, sus posibilidades.

Esto no puede significar en el Dasein una libertad de indiferencia, como si, colocado frente a sus posibilidades, pudiese elegirlas desde fuera, como yo elijo en un comercio el objeto que me agrada. En realidad, el saber que versa sobre mis posibilidades pertenece al ser mismo del "ser-ahí", que es esencialmente interpretación (y esto sólo porque el Dasein es tal que puede perderse y desconocerse y también volverse a encontrar en sus posibilidades). Soy, pues, libre, pero estrictamente dentro de los límites de mi posibilidad, lo que equivale a decir que *toda elección es una determinación creadora de mi ser.*

La interpretación posee una estructura ontológica que llamaremos *pro-yecto (Ent-wurf).* Pro-yectar es un resultado inmediato del poder-ser. Pero no hay que entender este proyecto en relación con un plan preconcebido; de hecho, es el Dasein quien se ha pro-yectado ya a sí mismo: existir, para él, es necesariamente pro-yectar, es decir, captarse (sin que haya siempre conocimiento expreso de ello) en el espacio abierto al juego del poder ser como carrera de *su ser.* Es, pues, hacer existir la posiblidad. Por eso también el Dasein es siempre "más" de lo que de hecho es, pero nunca más de lo que realmente es, porque el poder-ser pertenece esencialmente a la realidad. Se le puede, pues, decir con toda verdad: "Llega a ser lo que eres."

La interpretación determina lo que nosotros llamamos la "vista" del Dasein (42). Cuando la vista del Dasein se dirige primeramente sobre la existencia en su totalidad,

(42) SZ, pág. 146.

hablaremos de *clarividencia*, que es el conocimiento de si que nos hace comprender nuestro ser en el mundo como siendo esencialmente un ser-con-los-otros, al intervenir éstos a título de momentos constitutivos de la existencia del Dasein. La no-clarividencia, al revés, no es simplemente error egocentrista en cuanto a mi ser, sino ante todo desconocimiento del mundo. Todo nuestro saber relativamente a los objetos, a nosotros mismos y al ser en general deriva, pues, de la interpretación. Pero el ser, en el proyecto, no es aún más que interpretado, no captado ontológicamente.

La forma particular que reviste el proyecto consiste en la *explicación (Auslegung)*, cuyo carácter esencial es determinar la estructura de una cosa como "sirviendo para", es decir, definir la cosa *en cuanto tal* (la casa *en cuanto* casa, la puerta *en cuanto* puerta). El "en cuanto" es la forma más general de la interpretación. Aprehender un objeto (como la psicología de la forma lo ha establecido) es captar la *significación* de este objeto: una cosa desprovista de sentido no existe para mí. Pero, recíprocamente, *el objeto se reduce a su sentido, es decir, es lo que es, por mi pro-yecto.* La interpretación no tiene, pues, por resultado aislar en cierto modo el objeto sobre que versa: considerar la mesa en cuanto tal equivale a colocarla entre paréntesis respecto al conjunto en que se encuentra, pero no a separarla de ese conjunto. Se trata más bien de situar exactamente el objeto en el conjunto de los objetos intramundanos, es decir, de captar su sentido en relación a mí, lo cual, en definitiva, me remite a la interpretación de mí mismo y del mundo.

Los existenciales fundamentales, acabamos de verlo, son, pues, los del sentimiento de la situación original y de la interpretación. Esta encuentra su primera *expresión (Aussage)* en los gestos con que manifestamos lo que hemos explicitado de los utensilios de que nos servimos. Estos gestos no son necesariamente palabras, ni siquiera ideas: son simples actitudes expresivas, y las palabras, a este nivel, no tienen más valor que el de un gesto inmediatamente significativo de orden práctico. Pero la expresión puede afectar la forma del *lenguaje*. Este, a su vez, resulta de la *discursividad* (43) existencial, que se puede definir como el instrumento por el cual organizamos o articulamos entre sí los objetos intramundanos, confiriéndoles un sentido, y al mismo tiempo organizamos y articulamos la interpretación de nuestro propio Dasein. La discursiviclad es, pues, junto con el sentimiento de la situación original, uno de los componentes del "ser-ahí" (44).

El lenguaje es la expresión exterior de la discursividad, que estructura el mundo componiéndolo de "miembros" afectados de una significación, y del carácter de "ser-con" del Dasein. *El Dasein es necesariamente diálogo,* porque su existir mismo es dialéctico, constantemente relativo a los "otros", que constituyen juntos el mundo del Dasein (45).

5. El análisis de las estructuras ontológicas o existenciales del ser-en-el-mundo nos ha desviado un poco de la cotidianidad del Dasein. Hay que volver allí ahora con objeto de precisar cuál es propiamente el modo de ser del "se", es decir, la *existencia inauténtica* (46). Este modo de ser, en efecto, supone una sensibilidad, una interpretación, una discursividad y una explicación particulares, que ma-

(43) Tomamos de A. de Waelhens (loc. cit., pág. 28, núm. 4) esta traducción del término *Rede*, que tiene, en cuanto fuente del lenguaje, un sentido que la palabra discurso no acusaría bien.
(44) SZ, pág. 165.
(45) SZ, pág. 170.
(46) SZ, págs. 166-180.

nifiestan, en su realidad ontológica concreta, el fenómeno de la *derelicción*. Observemos aquí tres caracteres específicos de la existencia exterior y pública del "se"; es, a saber: la charlatanería cotidiana, la curiosidad y el equívoco.

Hemos indicado más arriba la fuente del lenguaje, que nace de la necesidad de comunicación esencial en un ser que es ser-en y ser-en-común. Su rasgo esencial es centrarlo todo en el "se dice", que viene a ser la fórmula absoluta de la exactitud y de la verdad. El lenguaje, así entendido (y por lenguaje hay que entender aquí no solamente el lenguaje hablado, sino todo lo que se escribe y se transmite en la cotidianidad), el lenguaje ha perdido por completo su referencia pristina al ser; no tiene relación más que a los yoes utilizados, que sustituyen a las cosas mismas. Lo que se halla en juego es lo que "se ha dicho". Esta forma de lenguaje constituye lo que llamaremos *charlatanería (Gerede)*, cuya propiedad es ofrecer la posibilidad de comprenderlo todo sin una previa adaptación a las cosas (47).

De hecho, es imposible sustraerse por completo a esta forma de la cotidianidad, en la que el Dasein está, en cierto modo, sumergido. En ella, por ella y contra ella se realiza toda interpretación auténtica y toda readaptación a la realidad de las cosas. Pero cuando la charlatanería se encierra sin resistencia ni rebelión en la pasividad del "se", viene a ser, ontológicamente hablando, una interpretación de la existencia en que ésta resulta separada de sus raices y de sus relaciones auténticas en el mundo, con los otros e incluso consigo misma. Por otra parte, el Dasein no tiene la menor conciencia de este estado, porque la cotidiana y tenaz

(47) SZ. pág. 169.

"realidad" de la charlatanería le oculta la nada en que se sumerge (48).

El Dasein imagina esta nada bajo forma de ser gracias al artificio de la *curiosidad*. El deseo de saber, de que habla San Agustín, después de Aristóteles (49), llega a ser simple cuidado de la apariencia, por la cual el Dasein intenta desembarazarse de sí mismo y perderse en los objetos cotidianos. Para la curiosidad, no se trata de comprender lo que se ve, es decir, de penetrar hasta la realidad del ser, sino simplemente de verle. No busca lo nuevo más que por él mismo y no por lo que significa. Y es por eso por lo que no se detiene ni se concentra jamás sobre un objeto presente: busca siempre más lejos, agitada constantemente por una frenética necesidad de dispersión, que da a la existencia cotidiana la forma desarticulada y atomizada que es el signo del desarraigo y del vacío. Pero la peor de las ilusiones de la curiosidad es dar al Dasein que se entrega a ella la impresión de una vida auténticamente viva (50).

Esta ilusión da lugar a un tercer fenómeno característico de la cotidianidad, que es el *equivoco*. Por ella se hace imposible distinguir entre lo auténtico y lo inauténtico. El equívoco no se extiende solamente al mundo, sino también al existir-en-común como tal, e incluso al mismo ser del Dasein relativamente a sí mismo. Todo el mundo sabe todo y habla de todo lo que se presenta; todo el mundo puede hablar también de todo lo que ha de acontecer y de lo que en realidad debería hacerse. La capacidad de "hablar" llega a ser la medida exacta de lo que se sabe y de lo que se es.

El equívoco del discurso cotidiano afecta a la actividad

(48) SZ, pág. 170.
(49) *Confestones*, X, o. 35
(50) SZ, págs. 170-173.

del Dasein con un carácter **significativo,** que consiste en llegar siempre tarde, en sor inconsistente y superficial, porque dicha actividad no penetra hasta lo real. A causa de la ambigüedad en que se halla, el Dasein está siempre "ahí", es decir, en ese estado "público" del ser-en-común en que las palabras más corrientes y la curiosidad más ingeniosa no le dejan reposar: *está siempre allí donde diariamente todo va a acontecer, pero donde no pasa nada* (51). •

6. Estas tres características del ser-ahí del Dasein determinan un modo de ser fundamental que llamaremos la *decadencia (Verfallen).* Pero no conviene dar a esta palabra un sentido negativo, como si la cotidianidad fuese un no-ser. Tiene, en efecto, una cierta positividad, que consiste, para el Dasein, en estar enteramente absorbido, por así decir, por el "mundo "y por el ser común. Ciertamente que esto es una manera de **"no-ser",** pero en el sentido de **"no-ser-yo".** *El Dasein se ha hecho positivamente otro distinto de él.*

Por otra parte, la decadencia no debe ser entendida como una degradación a partir de un estado primitivo más elevado y más puro. De tal decadencia (pecado original) no solamente, desde el punto de vista óntico, no tenemos experiencia alguna, sino que, incluso ontológicamente, carecemos de alguna noción que nos permita darle un sentido (52). En realidad, la decadencia es una determinación existencial del mismo Dasein, el cual, incluso en cuanto que debe decaer, ha decaído ya.

(51) SZ, págs. 173-175.

(52) SZ, págs. 179-180. P. 306 núm. *1,* Heidegger precisa que el análisis existencial del sentimiento de culpabilidad no aporta nada ni en *pro ni en centra* de la posibilidad del pecado original. En rigor, no se puede ni siquiera decir que la ontología del Dasein, de sí, deje abierta una posibilidad semejante: filosóficamente no "sabe" absolutamente nada del pecado original.

Por fin, también sería una manera equivocada de entender la estructura ontológica del Dasein tener el estado de decadencia por una etapa que podría ser salvada por efecto del progreso de la cultura. Sin duda, otras formas de civilización podrán modificar grandemente los aspectos de la autenticidad. Pero ésta *permanecerá siempre como una posibilidad radical del Dasein:* forma parte constitutiva del ser-en-el-mundo y el hombre no puede deshacerse de ella como no puede saltar sobre su sombra (53).

Podemos, pues, resumir el estado inauténtico del Dasein como una *enajenación (Entfremdung),* no en el sentido de que el Dasein sea arrancado a sí mismo, sino en el sentido de que ha perdido sus propias posibilidades. Pero esto mismo no consiste en pasar a un ser distinto del propio, ya que el Dasein realiza así un modo de ser que le es posible. *El Dasein se mueve por entero dentro de si mismo.* Sólo que el movimiento de caída que llamamos enajenación permanece oculto para él y puede incluso manifestársele bajo el aspecto de un acceso a una vida más alta, a la vida "plenamente concreta y plenamente real". Por el contrario, la existencia auténtica no será un salto a un mundo exterior al del Dasein cotidiano, sino únicamente una manera diferente de comportarse en él y de captarlo.

Observemos, por fin, que la decadencia jamás es un "hecho consumado"; ni siquiera es nunca un estado de equilibrio. Es como un remolino en que el "se", durante tanto tiempo como permanezca siéndolo, se hunde cada vez más, desapropiándose más y más de sí mismo y buscando, con

(53) Heidegger estima que el Dasein empieza siempre por la existencia inauténtica. La resolución nace, en cierto modo, en el seno de la dispersión y de la decadencia, como una llamada a una vida sustraída a la dominación del "se".

frenesí proporcionado, llenar su nada personal por una más completa dispersión en la banalidad cotidiana.

Este análisis del Dasein inauténtico nos va a proporcionar la base fenoménica sobre que tenemos que cimentar la interpretación sintética del ser del Dasein como "cuidado" *(Sorge)* (54).

IV

EL CUIDADO COMO SER DEL DASEIN

i. Los análisis precedentes del ser-en-el-mundo nos han hecho apreciar éste como una estructura original y como un todo. Pero al mismo tiempo hemos visto que esta estructura podía comportar múltiples aspectos. Esto nos lleva a preguntarnos cómo caracterizar, desde un punto de vista ontológico, precisamente en cuanto *totalidad indiferenciada*, la estructura concreta del Dasein. Pero este problema no puede ser resuelto por vía de síntesis de los resultados ya obtenidos, porque no hemos analizado más que el modo de ser inauténtico del Dasein, y, además, la cuestión del carácter oníológico fundamental del Dasein es esencialmente distinta de la del ser de la cotidianidad. No se puede, por lo demás, esperar deducirlo de una pura idea del hombre, que nos instalaría en ese mundo de abstracción que desde el principio hemos desechado. Nos queda buscar si no es posible descubrir, en el mismo Dasein, algún fenómeno revelador de su ser más profundo y más original y que nos presente un Dasein extraordinariamente simplificado y, por decirlo así, desnudo.

(54) SZ, págs. 175-180.

Veremos que este fenómeno revelador de la estructura del Dasein, captada en su totalidad, es la *angustia (Angst)*. La angustia, en efecto, expresa el sentimiento más profundo del Dasein, el que es principia y fuente de todos los demás (voluntad, ansia, deseo, inclinación, impulso), pero que permanece velado u oculto bajo las apariencias del cuidado (55).

Partiremos del análisis concreto de la decadencia (56). Esta se nos manifestó como una *huida del Dasein ante sí mismo, en cuanto poder de ser sí-mismo (Selbst)*. ¿Cómo explicar esta huida? Más arriba hemos estudiado el fenómeno del miedo y hemos visto que se señalaba por una reacción de retroceso ante el objeto amenazador. La huida del Dasein ante sí mismo, ¿puede ser reducida al retroceso ante el objeto amenazador? No lo parece, porque el miedo es siempre relativo a un objeto definido que es esto o aquello. La angustia, por el contrario, no parece jamás determinada por un objeto definido: supone ciertamente una amenaza, pero que no está en ningún sitio, "ningún sitio" que no significa *nada*, sino solamente la exclusión de toda determinación en esto o en aquello. En realidad, *es el mundo como tal la cosa ante la cual se angustia el Dasein.*

No hay que decir, sin embargo, que, en la angustia, la mundanidad del mundo sea captada explícitamente como la realidad amenazadora. Esta mundanidad está, de hecho, simplemente implicada en la determinación de la amenaza ante Ja que tiembla el Dasein y en la ausencia de interés que afecta a todos los objetos del mundo: *el mundo circundante se ha hundido.* Por eso la angustia conduce al Dasein a su propio ser-en-el-mundo; le aisla ante sí y le hace sentir ese

(55) SZ, págs. 180-184.
(56) SZ, págs. 184-191.

aislamiento con una **intensidad extrema:** "solipsismo existencial", que **es** la forma fundamental del sentimiento de la situación original.

Este estado es tal, que la charlatanería cotidiana resulta ya completamente vana. Todos los soportes de la cotidianidad se han desvanecido, la soledad reina y el Dasein experimenta un sentimiento confuso y macizo de radical extrañeza y de total inseguridad en un mundo donde ya no se halla "en su casa", en el mundo de la cotidianidad. Arrojado de este medio circundante, en cuyo seno una seguridad ficticia le velaba su condición fundamental, experimenta su ser como *obligado a la libertad* de elegirse a sí **mismo;** se siente responsable de sí mismo, inevitablemente.

La angustia es rara (57). Pero esto mismo, si se tiene en cuenta que el "se" intenta constantemente suprimirla, es una prueba evidente de su carácter fundamental. Por sí misma tiende a arrancar al Dasein de su caída y a obligarle a elegir entre la existencia auténtica y la existencia **inauténtica** (58).

(57) SZ, pág. 190. Heidegger añade que ha sido con **frecuencia** mal comprendida por aquellos mismos que la han discernido como fenómeno **específico.** En San Agustín y en Lutero se encuentra vinculada al pecado y no conserva **así** más que un carácter accidental: es un fenómeno puramente psicológico, que desaparece, por lo demás, con el perdón del pecador. En cuanto a Kierkegaard, que tan **lejos** llegó en el **análisis** de la angustia, se mantiene también en el plano psicológico, sin comprender que **el** problema es *ontológico* e interesa la misma estructura del ser.

(58) Cf. **WM,** donde Heidegger ha **reemprendido** el análisis de la angustia bajo otro aspecto, que es, por lo demás, complementarlo del de SZ. Heidegger parte de la idea de la *nada,* tal como se revela en **la** angustia. Esta nada es un *nada* (rien), pero que posee una cierta **positividad:** tenemos de ella, en todo caso, en la angustia y por la angustia una **experiencia** fundamental (pág. 29). Esta **experiencia,** como hemos **visto,** es **la** de una amenaza cuyo origen es absolutamente imposible de determinar. Produce un "deslizamiento" de la totalidad del existente y al **mismo** tiempo, nos produce la sensación de resbalar nosotros **mismos** con él: la nada se nos descubre así bruscamente (páginas **30-32).** Ahora **bien: ¿qué** pensar de esta nada? Es clara que el **existente** no es *aniquilado* por la **angustia.** *Lo que es aniquilado, lo* ***que*** *se desliza* ***hacia*** *la nada, es la inteligibilidad del ser, el orden y la* ***estructura*** *de las cosas, su sentido y su valor.* Todo **parece** naufragar en un caos sin nombre, aunque no haya que pensar **aquí** en un acto **positivo** de aniquilación ni en una aparición de la nada: *la nada se aniquila a sí misma* (pág. 34). Por **eso** mismo, surge la manifestación **original** del *existente bruto* y de que *hay* existente, y no nada. El "no nada" no explica nada, pero subraya la pura alteridad de la existencia bruta, que no es esto ni aquello, nada de ser que no es absolutamente nada, que es absurdo, innominable, extraño y repugnante hasta la náusea. Hay que añadir, además, que esta experiencia de la nada del **ser** y del valor sólo es posible porque el Dasein es principio y fuente de ser y de valor. Como tal, es la condición primera del *asombro* (que **es** manifestación de la nada) y por ella es llevado el hombre a plantear **cuestiones** y a buscar razones o fundamentos y, más profundamente **aún,** a hacer problema de sí mismo. **Así** suscita la cuestión fundamental de la **metafísica: ¿por qué** hay existente y no nada? (págs. 42-44).

2. Hemos dejado sentado que la angustia es el sentimiento fundamental del **ser-en-el-mundo,** que surge del hecho de que el Dasein se experimenta como **"ya-arrojado-ahí"** y como obligado a optar entre dos formas opuestas de existencia. Ahora bien: estas determinaciones ontológicas no son los elementos de un todo, del cual podrían faltar uno ü otro: componen orgánicamente una estructura original que debe revelarnos en qué consiste la totalidad indiferenciada del Dasein, su naturaleza ontológica. Toda la cuestión consiste, pues, en caracterizar esta unidad. Lo haremos diciendo que el Dasein es *cuidado (Sorge)* y comporta, por tanto, estos tres elementos: *el ser-previamente* ***(Das-sich-vorweg-sein)*** o existencia, *el* ***ser-ya-en-el-mundo (Das-sich-vorweg-schon-****sein)* o **facticidad** *(Faktizität), el ser-arrojado-ahi (Das-Sein-****bei)*** o decadencia ***(Verfallen)*** (59).

En efecto, el ser del Dasein aparece como siendo siempre ***previamente*** *a* ***sí mismo,*** no en cuanto está en relación con otros existentes, sino en cuanto *poder-ser* ***(Sein-können),*** es decir, responsable del ser que es como ser-ya-arrojado-en-

(59) SZ, págs. 249-250.

un-mundo. El existir es un hecho primitivo: en el momento en que yo me interrogo sobre él, **existo** ya, con todo lo que esto lleva anejo de necesidad de proyectarme ante mí mismo, es decir, de ser "cuidado de". *El cuidado como anticipación de sí no es, pues, una conducta particular y contingente del Dasein por relación a si mismo: define adecuadamente, en su unidad profunda, todas las determinaciones del ser.* Yo *no tengo cuidado,* o si lo tengo, si quiero, si deseo, si estoy inclinado, impulsado, es a título de **consecuencia:** yo *soy* cuidado, en cuanto existo, precisamente (60).

3. Ahora podemos proponer una solución al *problema de la verdad.* La filosofía ha ligado siempre la verdad al ser y, **por** consiguiente, ha reducido el problema de la verdad al problema fundamental de la ontología, de modo que no **po**dría escribirse una historia de la noción de verdad, sino en función de una historia de la ontología. Es evidente, en efecto, que la idea de verdad pone en juego una cierta **concep**ción de la estructura del ser y que no puede explicitarse por un simple análisis del sujeto en cuanto tal, ya que toda verdad se presenta como relativa al objeto mismo, en cuanto que se distingue del sujeto y se opone a él. Las aserciones esenciales vienen de Aristóteles y se vuelven a encontrar incluso en Kant. Por una parte se **afirma** que la **"sede"** de la verdad es **el** juicio, y por otra, que la esencia de la verdad se encuentra en la "concordancia" del juicio con su objeto. Tomemos nuevamente estas dos aserciones para juzgar su valor en función de la ontología existencial.

Observemos, en primer lugar, que la concordancia del

(60) SZ, págs. **180-196.** Ya se habrá observado que el *Cuidado (Sorge)* no es **solamente** un cuidado **acompañado** de Inquietud, **sino** también **el** hecho de "tomar **cuidado"**, de "cuidarse de" (cosa que designa mejor el verbo *sorgen).*

juicio con el objeto supone que la cosa es entregada al conocimiento *tal como es.* La concordancia implica, pues, una relación del género "tal como". La cuestión radica en saber cómo es posible esta relación entre el *intellectus* y la *res,* es decir, entre el ser ideal que es concebido y el ser real en su realidad ontológica. Pero esta cuestión está evidentemente mal planteada, en cuanto que implica que el cognoscente debe, para poseer la verdad, establecer una comparación y dar el paso o incluso franquear el abismo que separa el objeto concebido del objeto **real,** como si lo real pudiese ser captado de otro modo que por el concepto (61). *De hecho, la verdad se nos presenta más bien como un descubrimiento (Ent-deckung) de lo real existente tal como es en sí mismo.* Yo afirmo que el objeto se muestra y se manifiesta tal como es. La verdad consiste justamente en esta manifestación del objeto *en su ser.* No tiene, pues, en absoluto la estructura de una adecuación entre el conocer y el objeto, entendida al menos como una adecuación de un sujeto y un objeto. So estructura ontológica reside en una manera de ser que se dirige a des-cubrir el existente real mismo (62).

El juicio, pues, sólo es posible bajo la condición primera de que el objeto existente sea *ya* accesible, lo cual implica, precisa Heidegger en otro lugar (63), una **manifestabilidad** antepredicativa (o *verdad óntica*) del existente. Pero esto mis-

(61) Esta **crítica** no **afecta** al punto de vista aristotélico, que supone que el objeto real está ontológicamente presente en el sentido. La comparación **exigida** por la "concordancia" que **define** la verdad lógica, se establece aquí entre el concepto o idea y la imagen, que es la expresión de la **realidad** misma.

(62) Es lo que los griegos, observa Heidegger (**SZ,** pág. 212, habían entrevisto al designar el fenómeno original de la verdad como **ἀ-λήθεια** es **decir,** como el hecho de "no **estar oculto".** La verdad del Logos es, pues, para ellos una **ἀπό-φανσις, es decir,** un **des-cubrimiento,** un des-velamiento.

(63) **Wgr,** pág; 55.

mo sólo es ontológicamente concebible sobre la base del ser-en-el-mundo, ya que la verdad supone a la vez que el Dasein es apto para des-cubrir y que lo real existente es des-cubrible. Esto no son simples definiciones nominales, sino datos ciertos del análisis ontológico: el acto de descubrir es un modo de ser del ser-en-el-mundo (64).

Este mismo modo de ser expresa fundamentalmente la *verdad de la existencia.* En efecto, la inteligibilidad y el sentido del existente intramundano resultan de ella, y el Dasein sólo se capta a sí mismo en su verdad, por lo que se podría llamar el choque devuelto por los objetos que él ha constituido al descubrirlos. De modo que *hay una especie de igualdad necesaria entre la verdad de las cosas y la verdad del Dasein:* en realidad es la misma y única "verdad" la que está en juego aquí y allá. No hay *ser*—no decimos *existente*—más que en cuanto hay verdad y no hay verdad más que en cuanto y mientras haya un Dasein: *toda verdad es relativa al Dasein* (65).

Es verdad también que el Dasein puede establecerse en

(64) Heidegger precisa (SZ, pág. 220) que la verdad no es otra cosa que? esta atracción descubridora del Dasein y que no hay nada que buscar más allá para explicarla. Por donde Heidegger evita formalmente todo intento de vincular la verdad a Dios como a su primer fundamento y a su fuente primera. Para él no hay "verdad ontológica", en el sentido en que la Escolástica entiende que la inteligibilidad es esencial al ser. (Gf. Nuestro trabajo sobre *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique,* París, Beauchesne, páginas 69-80). La verdad es constituida pura y simplemente por el acto de descubrir, de arrancar lo real existente (el existente bruto) de la noche en que «e halla sumergido. El hombre, por la acción dscubridora, crea él mismo la Inteligibilidad que los existentes brutos no poseen en modo alguno en sí mismos.

(65) Heidegger declara (SZ, pág. 277) que la cuestión de las "verdades eternas" no puede ser resuelta más que a base de una demostración de que desde toda la eternidad existe y existirá un Dasein. Mientras esta demostración falte, las "verdades eternas" no son sino una aserción fantástica, que no se puede legitimar por el hecho de que los filósofos, ge un modo general, hayan "creído" en ella.

la "no-verdad". Esto se produce por efecto de la decadencia: el existente se manifiesta bien al Dasein, pero bajo el modo de la apariencia. Todo lo que antes había sido des-cubierto cae nuevamente en la noche: el Dasein ha elegido la vía inauténtica (66).

(66) SZ, pág. 226. Heidegger ha vuelto a considerar la cuestión de la verdad en un estudio sobre la *Esencia de la verdad (Vom Wesen der Wahrheit),* publicado en 1934 (Vittorlo Klostermann Verlag, Francfort del Mein, in 8.º de 32 págs.) y que reproduce una conferencia repetida varias veces por Heidegger entre 1930 y 1932. Este estudio modifica profundamente la doctrina de *Sein und Zeit* (y puede dar razón de que Heidegger haya renunciado a publicar la segunda parte de su gran obra). Es difícil resumir en pocas palabras la nueva posición de Heidegger. Digamos, no obstante, que, en lo esencial, parte de la noción de la verdad como identidad del des-velamiento y de lo desvelado. Heidegger deduce de ahí que *la esencia de la verdad es la libertad,* puesto que ella es el acto de "dejar-ser" al existente por el des-velamiento. Pero, añade, este desvelamiento es siempre y necesariamente acompañado de un re-velamiento (o de una disimulación) : el ser del Dasein es, más profundamente aún que descubridor y des-velador, un ser disimulador y encubridor. En efecto, el des-velamiento de los singulares con quienes el Dasein se halla en relación disimula a la vez al existente *como totalidad,* de modo que el des-velamiento es *al mismo tiempo* disimulación: engendra el error *(Irre).* El Dasein, pues, es a la vez clarividencia e ilusión, verdad y no-verdad; su esencia es confusión y misterio. *La no-verdad surge de la esencia misma de la verdad.* Pero lo peor es que *esta disimulación se disimule a si misma:* el misterio del Dasein, al ser ignorado, emponzoña hasta las fuentes de la "verdad". El hombre histórico se mueve así en medio de tinieblas que le cercan por todas partes.

¿Cómo librarse del error? Por la filosofía. Mirada que fluye de las tinieblas en que el hombre se sumerge hacia el misterio del Dasein que las explica, la filosofía nos libera, revelándonos el error en su "verdad" (es decir, en su necesidad). Pero, se preguntará, si el Dasein es un ser "disimulador", en el mismo grado que des-velador y en cuanto des-velador, si es misterio y misterio insondable, abismo de confusión y de ilusión, ¿conserva aún sentido alguno la verdad del Dasein? Desde ahora, la verdad es el error, y el error es la verdad, ya que la des-velación es disimulación y la disimulación es des-velación (en cuanto que disimula la disimulación). Heidegger acepta estas consecuencias y quiere que la última sabiduría del hombre sea *aceptar la ilusión,* es decir, reconocer lo que es, a saber, la imposibilidad en que el hombre se encuentra para descubrir esta verdad, que, no obstante, persigue infatigablemente. (Durante la corrección de estas pruebas, re-

Si no hay verdad, añade Heidegger, más que en la medida en que el Dasein es y durante el tiempo que el Dasein dura, puesto que toda verdad es relativa al ser del Dasein, de aquí no se sigue que toda verdad sea "subjetiva", al menos si se entiende por "subjetivo" lo que es efecto de un querer arbitrario del sujeto. *La verdad como des-velamiento es un modo de ser del Dasein* y escapa, por tanto, a los caprichos de éste, por lo mismo que resulta de una estructura que es universalmente característica del Dasein. Hay, pues, una "verdad universal", o más exactamente, un "valor universal" de la verdad. Ningún escepticismo es posible, por consiguiente. Hay necesariamente una verdad, porque, existiendo sobre el modo de ser del Dasein, nosotros estamos en la verdad. Si tenemos que "imponer" que hay una verdad, es porque el Dasein, precisamente en cuanto que es, está *ya* convencido de su capacidad de conocer la verdad, y *conocerla, para él, es hacerla al existir;* en cierto modo la segrega naturalmente. Así, del mismo modo que no se pueden admitir "verdades eternas", tampoco se puede concebir que exista un escéptico real, de carne y hueso (67).

cibimos la traducción francesa que MM. A. de Waelhens y W. Biemel acaban de publicar (Lovaina, Nauwelaerts, 1948) de *Vom Wesen der Wahrheit*, precedida de una introducción que aclara admirablemente este texto difícil.)

(67) SZ, págs. 200-230. El escepticismo es indudablemente más de temer de lo que piensa Heidegger. En este neokantismo, en que el Dasein constituye, por una proyección de la luz que él mismo es Ces *selbst Me Lichtung* ist, SZ, pág. 133), la inteligibilidad y el ser de las cosas (es decir, de los existentes brutos o en sí), puede uno preguntarse qué demostración o qué fundamento justifican el valor universal atribuido a la verdad. Heidegger invoca la estructura universal del Dasein. Pero el circulo vicioso es cegador: esta estructura del Dasein no es, ella misma, más que un descubrimiento del Dasein, es decir, está constituída por él como una verdad universal. Ahora bien: ¡es esto, mismo lo que se debate! Por otra parte, si el Dasein segrega la "verdad" como el hígado segrega la bilis, el escepticismo puede sacar de ello

EL SER-PARA-LA-MUERTE

i. ¿Cuáles son los resultados obtenidos hasta aquí y qué nos falta todavía por buscar? Hemos puesto en claro la estructura fundamental del ser-en-el-mundo, cuya totalidad indiferenciada se revela como cuidado: *el Dasein es un poder ser para quien es, en su ser, cuestión de su ser.* Lo que nos falta por hallar es el sentido del ser en general. Ahora bien: el análisis existencial del Dasein, tal como lo hemos llevado a cabo, no puede pretender ofrecernos una interpretación ontológica de lo que hay de original y primario en el ser, porque no nos ha ofrecido todavía el sentido de *unidad* de la estructura total del existente. Es, pues, esta unidad de la totalidad la que se trata ahora de explicar. Vamos a ver cómo por la noción de la muerte llegamos a ella (68).

El análisis del Dasein como cuidado nos ha mostrado que el Dasein es perpetuo inacabamiento. ¿Cómo vamos a esperar captarle jamás en su totalidad, cuando ésta no se halla nunca realizada? Es verdad que se puede pretender que la muerte es un acabamiento: es ontológicamente la posibilidad del Dasein, en la cual el ser del Dasein, en su misma totalidad, está en juego. Pero este acabamiento es al mismo tiempo su ruina y su fin. El Dasein ya no es, como existente,

muy uen partido, ya que ésa es, en el fondo, su aserción esencial, según la fórmula de Protágoras: "la verdad" no es mas que el resultado de una fatalidad psicológica y no acusa, de hecho, más que exigencias puramente subjetivas.

68) SZ, págs. 231-235.

objeto de experiencia (69). Se dirá que podemos observar la muerte de los demás. Pero esta observación no puede hacerse más que desde fuera y no nos enseña nada de lo que la muerte es para el que muere. Además, aun cuando pudiésemos "experimentar" o "sufrir" la muerte de otro, no habríamos adelantado nada, porque esto no sería aún penetrar el sentido religioso de mi propia muerte. Aquí es imposible apelar a la conmutabilidad del Dasein, que se realiza efectivamente en el modo del "se" y de la cotidianidad, en que cada Dasein equivale a cualquier otro Dasein: la conmutabilidad cesa absolutamente en la muerte, porque nadie puede asumir para sí la muerte de otro. Si, en la cotidianidad, yo soy todos los demás, en la muerte, yo no soy más que yo mismo. "Se" muere solo, decía Pascal; la muerte, en cuanto muerte, es esencial y exclusivamente la mía (70).

¿Renunciaremos, entonces, a comprender la esencia del fenómeno de la muerte? Antes de tomar esta resolución, volvamos al análisis de la noción de acabamiento e inacabamiento, en su relación con la noción de totalidad. ¿Qué significa el inacabamiento del Dasein? Podría definirse como un "todavía no", una demora o un plazo: el Dasein "todavía no" es lo que será, y esta estructura le caracteriza mientras existe. Alcanzar su fin es, para el "todavía no", cesar de existir como Dasein. Así, el inacabamiento del Dasein no puede, en modo alguno, compararse con la falta de plenitud de ciertas cosas que no son incompletas más que por no haber reunido todos los elementos que las integran y que existen ya

(69) Sz, pág. 236.
(70) SZ, págs. 237-241. A. de Waelhens (loc. cit., pág. 138, núm 3) hace notar con razón que aquí se oculta un grave equívoco. Heidegger no distingue, en efecto, entre "el morir", fenómeno existencial (acontecimiento individual concreto) y la muerte, fin de toda existencia. Los dominios óntico y ontológico son confundidos una vez más.

de alguna manera. De hecho, las cosas no son jamás "incompletas": son siempre completas tal como son y es nuestra percepción la que, por referencia a un modelo o a una esencia, las hace o no "incompletas". El cuarto de la luna es, en sí mismo, una cosa acabada: soy yo únicamente el que hago de él una luna llena aún no realizada. En todo momento, el agua que está sobre el fuego es, con la temperatura que tiene, una cosa acabada y adecuadamente determinada: soy yo el que, deseando agua hirviendo, hago de ella un agua "incompletamente" caliente. En cuanto al Dasein, no hay nada de eso: *su inacabamiento es realmente constitutivo: el "todavía no" es para él una manera de ser esencial.* El Dasein es una fuga perpetua hacia sus posibilidades: corre tras un posible que no es otra cosa que él mismo y que, como tal, es necesariamente imposible de alcanzar. *Es, por esencia, el ser que jamás puede lograrse.*

¿Compararemos la totalidad del Dasein con la madurez del fruto? Tampoco aquí la comparación sería válida. Porque el fruto es un acabamiento, aunque a título de perfección adquirida, mientras que el acabamiento del Dasein es un *hundimiento* que no tiene nada que ver con la perfección. si por tal se entiende el agotamiento de sus posibilidades especificas. Moriremos imperfectos, del mismo modo que moriremos solos.

Y, por fin, ¿puede entenderse la muerte como cesación del Dasein? Se dice que la lluvia "cesa", cuando desaparece; que el camino "cesa", cuando ya no existe como tal; que el pan se acaba, cuando se ha terminado; que la pintura está "acabada", cuando la pared está lista. Ahora bien: ninguna de estas acepciones conviene a la muerte del Dasein. Muerto, el Dasein ni está terminado como perfecto, ni simplemente desaparecido, ni ha quedado listo. En realidad, en

cuanto "todavía no" esencial, el Dasein, desde que existe, es *ya* su **fin.** *Su ser es un ser-para-el-fin (Sein-zum-Ende).* Desde que un hombre nace, ya es bastante viejo para morir. La muerte no es, pues, una "cesación". El Dasein no cesa de existir por efecto de un acontecimiento o de un accidente exteriores: la muerte es para él un modo de ser que le afecta tan pronto como es (71).

La muerte es una posibilidad que el mismo Dasein ha asumido como definiendo su poder-ser más personal. Los hombres escapan comúnmente a la angustia de la muerte, por una parte, haciendo de ella una simple verdad estadística o una certeza experimental que deja indecisa mi suerte personal; por otra, reduciendo la certeza de la muerte a la certeza de que "se muere", como si la muerte afectase sólo al "se", que no es nadie. *La muerte resulta, para la charlatanería cotidiana, un caso accidental y desagradable.* Se intenta siempre disimular el ser-para-la-muerte que yo soy: así se consuela a los moribundos, ocultándoles la inminencia de la muerte (de hecho, lo que persiguen los consoladores es consolarse a sí mismos). El "se" huye ante la muerte: evita el pensamiento de la muerte como debilitador, a falta del valor necesario para afrontar la angustia que ella produce (72).

Esta angustia no puede por menos de oprimir al hombre desde el momento en que se coloca verdaderamente frente a la muerte, como constituyendo su posibilidad más personal y menos intransferible. *Esta posibilidad, en efecto, no es nada más que la posible imposibilidad de la existencia en general.* No se trata aquí de una certeza empírica, del género de la que se expresa bajo esta forma: es cierto que "la" muerte llegará, sino de una *necesidad metafísica,* que es, a

(71) SZ, págs, 241-246.
(72) SZ, págs. 252-255.

la vez, la más personal al Dasein y la más general: necesidad de una no-necesidad de la existencia, contingencia absoluta de toda existencia humana. *El hombre es un ser-para-la-muerte (Sein-zum-Tode), esencialmente y constitutivamente.* El hombre sólo existe para la muerte. Mientras no haya entendido esto, el Dasein no se comprenderá a sí mismo. Sólo la interpretación existencial de la realidad humana como ser-para-la-muerte permite al Dasein alcanzar la existencia auténtica y, por consiguiente, la ipseidad de la existencia personal, en cuanto que la muerte se presenta siempre y necesariamente como *mi* muerte (73). La angustia nacida de la muerte y de la nada es, pues, lo que me individualiza en más alto grado (74).

De modo que la angustia es la forma propia de la autenticidad. Es la revelación de nuestro ser, que da sentido a todas nuestras posibilidades y a la totalidad del Dasein, en cuanto que ésta no es nada más que la absoluta inclusión de todo nuestro poder-ser en la posibilidad fundamental de la muerte (75).

(73) SZ, págs. 239, 240, 250. 263.
(74) J.-P. SARTRE *(L'Etre et le Néant,* págs. 617-619) no vacila en escribir que la argumentación de Heidegger sobre este punto constituye un círculo vicioso. En efecto, dice Sartre, Heidegger "empieza por individualizar la muerte de cada uno de nosotros, indicando que es la muerte de una *persona,* de un individuo", la única, pues, que otro no, puede asumir por mí; a continuación de lo cual "utiliza esta individualidad Incomparable que ha conferido a la muerte partiendo del "Dasein" para individualizar el mismo "Dasein": proyectándose libremente hacia su posibilidad última es como el "Dasein" llegará a la existencia auténtica y se arrancará a la banalidad cotidiana para llegar a la unidad irreemplazable de la persona". He ahí un "círculo" evidente.
(75) SZ, págs. 255-260. Casi no vale la pena subrayar el equívoco de la fórmula "ser-para-la-muerte". En efecto, "para" puede ser tomado en dos sentidos completamente diferentes, según que designe un *término* o un *fin.* El hombre es "para la muerte" en el sentido de que la muerte es el término necesario de la existencia humana; pero de aquí no se sigue que sea *para* la muerte en el sentido de que la exis-

2. De hecho, y lo más frecuente, el ser-para-la-muerte no es, para el Dasein, más que un dato empírico: el Dasein no conoce su ser como siendo *propiamente* para la muerte. Hemos visto, en efecto, que la cotidianidad es una evasión ante la muerte. La autencidad exigirá, pues, que el Dasein pueda conducirse como siendo *propiamente* un ser-para-la muerte. ¿Qué significa exactamente la pregunta: ¿cuáles son las condiciones existenciales de esta posibilidad? Notemos, en primer lugar, que la posibilidad, en este caso, tiene una significación completamente especial y verdaderamente única. En el orden de los objetos intramundanos, realizar un posible aniquila su posibilidad, pero crea nuevas posibilidades: *la posibilidad*, como tal, subsiste a todas las realizaciones. La muerte, por el contrario, no realiza nada: es estrictamente la posibilidad de la imposibilidad de toda nueva relación. La aceptación de la muerte será una *espera* de la muerte, precisamente en cuanto es una posibilidad constitutiva y permanente del ser-para-la-muerte. El suicidio, en efecto, sólo sería una forma más de evasión ante la muerte. *La existencia auténtica está siempre situada ante la muerte como próxima y comprende, por eso, en todo momento la vanidad absoluta de toda realización y la nada de todo cuanto puede ser como real.* Pero a poco, la contingencia radical de su existencia y de toda existencia se hace "mayor", es decir, se descubre como carente de todo límite, como no admitiendo "más o menos", como significando la posibilidad

tencia humana no tenga otra *finalidad* que la muerte. El hombre es *pora morir,* en cuanto que morir es una ley fatal de la condición humana; pero no *existe* para morir, porque la muerte no es la razón adecuada de la existencia humana. O bien, si se quiere evitar este lenguaje poco heideggeriano: la muerte no es el sentido definitivo y absoluto de la existencia. Dejemos sentado, al menos, que no se puede pasar sin más, como lo hace Heidegger, del primer sentido al segundo, es decir, si se quiere, del hecho al derecho,

infinita de la imposibilidad de la existencia. Por eso, el Dasein consiente en la muerte como en la posibilidad suprema más personal de su propio existir, posibilidad ineluctable y sin apelación. Se hace *libre ante ella,* en el sentimiento de la nada de todo el ser (76).

Libre para sus propias posibilidades, en cuanto están comprendidas en la posibilidad radical del ser-para-la-muerte, el Dasein excluye el peligro de inmiscuirse en la manera propia que tienen los otros de comprender la existencia, y más aún el de obligarles a adoptar su propia concepción. *Acepta que el otro sea lo que él quiera ser.* El sentido auténtico de la muerte aisla seguramente; pero la existencia en común es también esencial al Dasein y se funda sobre la posibilidad concedida a cada uno de llegar a ser su poder-ser como le parezca. Tal es la libertad ante la muerte, manifestada esencialmente por la angustia (77).

(76) J.-P. Sartre *(L'Etre et le Néant,* págs. 615-638) critica vigorosamente estos puntos de vista de Heidegger. Él no admite que la realidad humana pueda ser definida como un ser-para-la-muerte. En efecto, dice, me es imposible esperar la muerte como mi muerte. La muerte pertenece, evidentemente, a la condición humana; pero mi muerte ni está ni puede estar entre mis posibilidades. No puede pertenecer a la estructura ontológica del para-sí. Ella nos remite al hecho totalmente contingente de la existencia del otro y del mundo, porque, sin el otro, sería la desaparición simultánea del para-si y del mundo, de lo subjetivo y de lo objetivo: no es caída fuera del mundo sino porque el otro hace que haya todavía mundo. *La muerte es, pues, un hecho puro, radicalmente contingente y absurdo, que yo no puedo esperar y que me viene de fuera, por azar,* exactamente como el nacimiento y componiendo con éste el *dato puro y simple* que llamamos facticidad. Creemos decisiva contra Heidegger esta critica de Sartre. El ser-para-la-muerte es una imposibilidad metafísica, porque la muerte, como lo indicábamos más arriba, no puede en modo alguno ser un fin; es más: ni un término, ni un fin. Pero esto no significa que adoptemos el punto de vista de Sartre. No es éste el lugar de discutirlo: lo hallaremos en otra parte.

(77) 82, págs. 260-267. Heidegger no plantea la cuestión de un más allá de la muerte. Se puede decir con certeza que, desde el punto de vista del análisis del ser-en-el-mundo, la cuestión no tiene por qué plan-

3. Todo cuanto acabamos de decir respecto al ser total del Dasein pertenece al terreno fenomenológico. Sabemos que el ser-para-la-muerte es *existentivamente* posible. Nos falta por saber si es también una exigencia del Dasein, cuando éste es plenamente consciente de sí mismo. Para ello nos hace falta un *testimonio:* únicamente éste nos permitirá saber si es en virtud de una conexión esencial con su poder-ser fundamental como el Dasein se lanza en el ser-para-la-muerte (78).

Pretendemos, pues, obtener el testimonio de una existencia auténtica, es decir, de una existencia que se haya vuelto a captar, que se haya reconquistado o librado de la ligadura primera del "se". Según el común parecer, es a la voz de la *conciencia moral* a la que hay que pedir este testimonio. La "voz de la conciencia" es, en efecto, la expresión de lo que el Dasein tiene de original. No es un hecho accidental, sino que "existe" según el modo de ser del Dasein y hace cuerpo con él.

Ahora bien: la conciencia se presenta como una *llamada (Ruf)* del Dasein a su poder-ser más personal y al mismo tiempo a su propia responsabilidad. Podría pensarse que la voz de la conciencia corre el peligro de no ser más que una forma distinta del imperialismo del "se". Pero esta interpretación choca con el hecho de que a menudo la llamada de la conciencia es una ruptura brutal de la atención y de la sumisión al "se", una contradicción total

tearse. Sin embargo, el análisis fenomenológico debería encontrar esta especie de exigencia de inmortalidad que parece también, en cierto sentido, constitutiva de la realidad humana. Pero Heidegger no ve en ello más que una nueva manera de "huída ante la muerte".

(78) K. de Waelhens (loc. cit., págs. 150-151) observa que este "testimonio" no puede ser sino una duplicación de la teoría que precede, como la misma teoría no puede ser más que una interpretación de los hechos.

de sus sugestiones. La cotidianidad se derrumba cada vez que, viniendo de lejos y llegando lejos, retumba esta llamada.

¿Quién es aquí el interpelado? Evidentemente, el Dasein mismo, y de tal modo, que *la llamada se dirige, más allá del "yo-se", al propio Dasein.* El "se", atravesado por esta llamada, pierde toda clase de sentido, al menos si el interpelado oye la llamada como debe y no interpreta en términos de charlatanería la llamada que le es dirigida.

Pero ¿quién es el que llama? Esta es la cuestión capital para interpretar exactamente el fenómeno de la conciencia. La conciencia, decimos, llama al sí del Dasein, más allá del "se" de la decadencia. Pero ella permanece, como tal, en la indeterminación. No dice ni su nombre, ni su posición, ni su origen; no muestra su rostro. Quiere hacer imposible toda interpretación "mundana" de su grito; no quiere ser nada más que esta misma llamada. ¿Quién es, pues, el que llama, sino el mismo Dasein?

Pero, en este caso, el Dasein como llamado, ¿no es nada más que el Dasein como llamador? Es claro que el Dasein no se interpela deliberadamente a sí mismo. El grito brota de él inesperadamente e incluso a pesar de él. Pero no procede de otro, de otro situado en el mundo. El grito resuena *desde el fondo del yo* y, sin embargo, *por encima del fyo* (79). Eso es lo que explica que unas veces se la haya personificado como la voz de Dios, y otras considerado como

(79) Aquí se reconoce el tema agustiniano: "Deus intimior Intimo meo et superior summo meo." Pero Heidegger evita el recurso a Dios como "el que llama", al afirmar que la llamada, si viniese de Dios, sería puramente exterior al Dasein. Sin embargo, ahí radica toda la cuestión. Si la conciencia expresa un orden de derecho que viene de Dios creador, el grito que ella lanza es con toda realidad a *la vez* de ella y para ella, sin dejar de ser de Dios

la expresión de una fuerza extraña (de la sociedad o de los poderes biológicos de la raza y de la sangre). Pero estas referencias no sirven para nada: no son capaces de explicar que la llamada sea *a la ves* extraña y mía. Pero supongamos que el que llama no sea otro que el mismo Dasein, un Dasein que nada autoriza a considerar como realidad mundana, pero que se revela en la miseria de su condición original de estar-arrojado-en-la-nada-del-mundo. Su voz parecerá, al "yo-se" de la existencia cotidiana, venir de muy lejos, como de una tierra extraña, cuando es el Dasein mismo quien llama, como conciencia, desde el fondo de su ser. *Este grito de la angustia llama al Dasein para que vuelva sobre sí y sobre sus posibilidades auténticas.* Al mismo tiempo, la conciencia se revela como el grito *del cuidado:* el que llama es el Dasein, que, en la derelicción, se angustia por ser devuelto al sentido de su condición original; el llamado es el Dasein, solicitado a arrancarse a su decadencia en el "se". El Dasein se presenta, pues, como teniendo que escoger- entre la autenticidad y la inautenticidad, y la posibilidad de esta alternativa hunde sus raíces en la estructura fundamental del Dasein, que es cuidado (80).

4. Interpelado, el Dasein debe responder, es decir, elegir. Si no, la llamada no tendría sentido alguno. Ahora bien: la voz de la conciencia nos habla al principio de *falta* y de *culpabilidad (Schuld).* ¿Qué decir a esto? Ser culpable de algo es haber contraído una deuda para con alguno, a consecuencia de un daño inferido a él o a sus bienes. Yo le *debo* aquello de que injustamente le he privado. Soy responsable ante él de esta falta, en cuanto que soy la *causa.* Pero hay que avanzar más e intentar precisar el sentimiento de falta,

(80) SZ, págs. 267-280.

no ya en función de su objeto, sino precisamente en cuanto que el ser-culpable debe ser entendido como un modo de ser del Dasein.

Por eso, la idea de "culpable" debe reducirse a aquello que tiene de más formal y desligarlo de toda relación a un deber o a una ley por los que el culpable sufriría una pérdida en razón de su falta. La existencia no conoce nada semejante, como se ha visto: no porque sea perfecta, sino porque no pertenece a la categoría de las cosas a las cuales puede faltarles algo. Pero como la culpabilidad implica la *negatividad,* conviene aclarar la naturaleza existencial de esta negatividad. No es posible que sea puramente objetiva y consista únicamente en privar a otro de un objeto a que tiene derecho: la negatividad estaría en otro y no en el culpable. En realidad, hay que invertir los términos habituales y decir, no que mi culpabilidad resulta de una carencia en otro, sino que la carencia en otro resulta de mi culpabilidad, porque sólo ha sido posible por el hecho de que la negatividad estaba ya en mí.

¿En qué consiste, pues, esta negatividad profunda del Dasein, principio y fundamento del mal que hace? Se comprenderá recordando que el Dasein es esencialmente cuidado, es decir, de hecho, derelicción, pro-yecto, decadencia. El existente se conoce como arrojado-en-el-mundo: no existe para nada él mismo, y este carácter no es el resultado de un hecho realizado, que estuviese tras él, sino que acompaña toda su existencia bajo la forma de cuidado. Por esta razón, *el Dasein existe como poder-ser, con la carga y la responsabilidad de elegir libremente sus posibilidades.* Sin embargo, esta libertad no es absoluta: por una parte, el Dasein no se ha dado a sí mismo el ser que es; por otra, las posibilidades que le están abiertas se encuentran limi-

tadas: no realiza unas más que excluyendo las otras; elegir es renunciar. El Dasein no puede, pues, ser nunca el dueño absoluto de su existencia propia. De aquí se sigue que *la negatividad es constitutiva para él:* en cierto sentido, él es en sí mismo, en el fondo mismo de su ser, una negatividad. Y es este doble carácter de no ser por sí mismo, de ser un ser-arrojado-ahí y de estar fundamentalmente obligado a tomar sobre sí el ser tal o tal otro, el que define la miseria del Dasein, no como un momento pasajero de su existencia, sino como la esencia misma de ésta. El Dasein es *culpable* como tal, justamente en cuanto es, y en cuanto es negatividad.

Esta misma negatividad tiene, pues, su principio en el Dasein, en cuanto que él asume una existencia que no se ha dado y que consiente en existir según el modo del poder-ser, que es fundamentalmente imperfecto y finito. *Responsable de su propia finitud y de su nada, el Dasein es, por eso mismo, culpable hasta la raíz* (81).

(81) SZ, págs. 280-289. Ya se habrá observado cómo esta dialéctica de la culpabilidad y del pecado excluye deliberadamente toda referencia religiosa. A. de Waelhens (loc. cit., págs. 164-165) propone atinadas observaciones a este punto. Por una parte, dice, no se puede pretender que la culpabilidad pueda ser abolida por la conversión a otro género de vida: es, por el contrario, tan esencial al Dasein, que no solamente ninguna conversión pasajera, sino, más aún, ninguna liberación o redención puede ser concebida. Una "redención del hombre" en este sistema sólo podría resultar de una *destrucción* de la naturaleza humana, lo cual es una tesis típicamente luterana. Por otra parte, es difícil concebir que la culpabilidad, así entendida, conserve una significación *moral*. Se adhiere a la piel como una propiedad natural: ya no es un hecho de voluntad y de elección. Heidegger afirma que es el Dasein quien asume su propia finitud. Pero ¿cómo podía no asumirla? Nos hallamos en una concepción que la conciencia moral rechaza absolutamente: la finitud es ciertamente la condición primera de la *posibilidad* del pecado; no constituye el pecado. Este reside, no en la finitud, ni en la elección de ésta, que no está en nuestro poder, sino en la libre elección de una actividad mala.

VI

LA EXISTENCIA AUTENTICA Y LA TEMPORALIDAD

i. El conocimiento y el sentimiento de la culpabilidad personal, experimentados y vividos en un silencio henchido de angustia, son la condición y la forma de la "resolución" o acceso a la vida auténtica, a la verdad original del Dasein. Esta "*resolución*" *(Entschlossenheit)* es propiamente la proyección y la determinación (esto al menos en el orden de las situaciones concretas, existentivas, porque, ontológicamente, la posibilidad del Dasein permanece siempre indeterminada, abierta) de las posibilidades más personales del Dasein, como comprendidas en la perspectiva de la culpabilidad original y del ser-para-la-muerte, irremediable y total.

Por esto, nada ha cambiado en el contenido del mundo: las relaciones con el otro no se modifican, pero el aspecto bajo el cual el mundo y el otro son desde ahora entendidos se ha transformado profundamente. Es un nuevo descubrimiento del mundo, por el cual, a pesar de seguir siendo un ser-en-el-mundo, el Dasein accede a una tolerancia absoluta del otro, en la convicción de que no puede llegar a ser la conciencia de los otros, y sustituye las relaciones caprichosas y agitadas del interés por un verdadero ser-en-común (82). Sin duda que la existencia resuelta no puede, en modo alguno, desarticularse del clima y del ambiente del "se". Imposible hacer abstracción de la "situación", que implica una multitud de circunstancias (personas, lugares,

(82) SZ, págs. 296-298.

profesión, negocios) en que el "se" reina como dueño y señor. Pero *compele al Dasein resuelto considerar la situación bajo el aspecto de vanidad absoluta y de nada irremediable que él sólo es capaz de comprender al vivirla,* al contrario del "se", para el cual todo se reduce a ocasiones y azar, acontecimientos desarticulados que se destacan sobre el fondo de una "situación general" que bien podría pensarse como una cosa.

Esta "resolución", que todo lo sitúa bajo la perspectiva de la muerte, está lejos, por lo demás, de ser un puro hábito. Es una *conquista permanente* y, precisamente a causa de las transformaciones incesantes de la situación y de las insidiosas tentaciones que ellas traen consigo, una victoria que ha de ser renovada sin cesar contra los prestigios siempre nuevos de la inautenticidad (83).

2. Se comprende mejor ahora el sentido del cuidado como constitutivo del ser del Dasein. Pero hay que profundizar más en el análisis del cuidado y esforzarse en aprehender con más precisión aún la estructura ontológica fundamental, fundando nuestro análisis sobre todo lo que es dado, y constantemente dado, fenomenológicamente, en la experiencia del Dasein.

La permanencia del Dasein no está fundada en una sustancialidad ilusoria, sino en la autonomía del yo existente, cuyo ser ha sido entendido como cuidado. Ahora bien: el cuidado mismo radica en la experiencia de la temporalidad de la existencia resuelta. Esta se temporaliza necesariamente, aunque de manera diferente, en sus diversas posibilidades. No está en el tiempo, como una cosa dentro de otra, sino que es temporal por esencia, lo mismo que *existir no*

(83) SZ, págs. 298-301.

es otra cosa que ejercer modos de temporalización. Hay constante reciprocidad entre ésta y los modos de ser del Dasein (84).

Para comprender el sentido de la temporalidad *(Zeitlichkeit)* y su valor expresivo de la totalidad del Dasein, hay que notar que el Dasein es siempre y necesariamente *anticipador,* en cuanto que no cesa de orientarse hacia sus posibilidades. Es, en su ser, fundamentalmente futuro (85): *el hombre es "el ser de lo lejano"* (86). En la existencia resuelta, esta anticipación será necesariamente la de la muerte como constituyendo la posibilidad extrema, la que encierra en sí todas las demás posibilidades. El Dasein resuelto no puede, pues, conquistar la plena certeza de su resolución (ya que la posibilidad de la inautenticidad es igualmente constitutiva del Dasein) más que por *renovada captura* continua de sí mismo contra las fuerzas caprichosas de la inautencidad, es decir, por una anticipación constantemente repetida de su muerte. *Pensar en la muerte es la señal propia del Dasein que se ha hecho transparente a si mismo.*

(84) SZ, págs. 301-304.

(85) Montaigne expresa la misma idea en términos parecidos y que se explican bien por los procedimientos de análisis existencial que le son familiares. "Los que acusan a los hombres, dice, de marchar constantemente con la boca abierta en pos de las cosas venideras, y nos enseñan a circunscribirnos a los bienes presentes y a contentarnos con ellos, como si nuestro influjo sobre lo por venir fuera menor que el que pudiéramos tener sobre lo pasado, cometen el más común de los errores humanos, si puede llamarse error aquello a lo que la Naturaleza nos encamina para la realización de su obra, imprimiéndonos, como tantas otras, esta falsa imaginación, más celosa de nuestra acción que de nuestra ciencia. No estamos nunca concentrados en nosotros mismos, siempre permanecemos más allá: el temor, el deseo, la esperanza, nos empujan hacia lo venidero y nos alejan de la consideración de los hechos actuales, para llevarnos a reflexionar sobre lo que acontecerá, a veces hasta después de nuestra vida." *(Essais* I, iii, ed. Villey, tomo I, págs, 15-16.)

(86) Wgr, pág. 100.

Hay, pues, un lazo esencial entre la resolución y el ser previamente. Hay igualmente un vínculo esencial entre la resolución y el *ser-sido* (ser-pasado), porque la aceptación de la anticipación de la muerte es al mismo tiempo la aceptación de la culpabilidad original y porque ésta implica que el Dasein se asume tal como ha sido siempre, tal como era *ya* cuando fué arrojado-al-mundo (87). La vida auténtica es, pues, un "pasado-futuro" (88), es decir, a la vez y solidariamente, retorno al pasado y proyección hacia el porvenir, o sea, hacia la muerte y la nada. *El Dasein es al mismo tiempo futuro y pasado,* y solamente así la resolución puede hacer la situación presente, tener el sentido auténtico del presente, que se define propiamente por el instante, es a saber: el presente establecido y mantenido en la temporalidad auténtica (89), el pasado y el porvenir hechos presente (90).

(87) SZ, págs. 325-326.

(88) SZ, pág. 391.

(89) SZ, pág. 338. Este instante heideggeriano no es exactamente el mismo que el de Kierkegaard. Heidegger estima (SZ, pág. 338, núm. 1) que Kierkegaard ha visto de modo más penetrante el fenómeno *existentivo* (óntico) del momento, pero que no ha logrado dar de él una Interpretación *ontológica* (existencial), porque permaneció muy sujeto a la noción vulgar del tiempo y determina el instante partiendo del ahora y de la eternidad. Ahora bien: dice Heidegger (SZ, pág. 347), el modo del hoy es el fenómeno más opuesto posible al verdadero instante, porque por él el Dasein está en todas partes y en ninguna, mientras que el instante auténtico coloca la existencia en la situación y decide el propio ser-ahí del Dasein.

(90) SZ, pág. 386. Toda la cuestión, como observa J. Wahl (*Etudes kierkegaardiennes,* pág. 470, núm. 3), consiste en saber si es posible unir estos tres sentimientos como quiere Heidegger. "¿Se puede, al tomar conciencia de esta triple dimensión del cuidado, expresión del triple éxtasis del tiempo, llegar a una síntesis del futuro, del presente y del pasado?", como Nietzsche, por el pensamiento del eterno retorno, quiere encontrar un equivalente de la eternidad (la existencia resuelta ¿permitiría, según él, hacer eternidad con tiempo?) Mas puede uno preguntarse si la teoría de la existencia resuelta no lleva consigo, en el fondo, una "huida ante el tiempo", es decir, si al concebir el naci-

Sin embargo, se pregunta Heidegger (91), ¿no se objetará que esta interpretación ontológica de la existencia del Dasein no es nada más que una forma de "ideal" y, como tal, un presupuesto del análisis? Pues, responde Heidegger, así es, en efecto. El hecho, que se llama ideal, no puede ser negado; debe ser admitido, con su carácter de necesidad positiva, como objeto de la investigación ontológica. Ninguna filosofía debe renegar de sus presupuestos: hacen una sola cosa con ella y ella los verifica por su propio desarrollo. Así es como nosotros hemos convenido, en virtud de los presupuestos de la investigación, que el Dasein auténtico es fundamentalmente cuidado y que el cuidado está esencialmente arraigado en la posibilidad última del ser-para-la-muerte. ¿Es, pues, este sentido del ser, pregunta Heidegger, una construcción azarosa y arbitraria? En modo alguno, porque el análisis nos ha demostrado que no *hay, de hecho, para el ser-en-el-mundo, ninguna instancia superior o ulterior a la de poder morir* (92).

3. Ahora estamos ya en condiciones de entender en

miento y la muerte como acontecimientos determinados, pero como modos esenciales del Dasein, no se trata de eliminar este tiempo mismo del que Heidegger parece hacer la esencia de la realidad humana. Muerte y nacimiento, nacimiento y muerte se hacen en cierto modo, Intemporales: el tiempo es ya sólo una ilusión del Dasein; la única realidad, si se puede decir así, es desde ahora la eternidad de la nada.

(91) SZ, pág. 310.

(92) La dificultad es aquí manifiestamente la misma que señalábamos al empezar. El paso de la experiencia singular y concreta a la afirmación ontológica (y universal) es lo más arbitrario y gratuito que puede darse. Lo que el análisis ha mostrado es que, *para Heidegger* no hay Instancia superior a la del ser-para-la-muerte. Pero ¿con qué derecho se universaliza esta situación existencial y se hace de ella lo formal de la existencia? Hay ahí un vicio de inducción evidente. Se podría, además, decir que este análisis se halla lejos de ser exhaustivo. Veremos cómo Sartre ha mostrado, con justicia, sus lagunas y sus postulados gratuitos, rechazando firmemente que el ser-para-la-muerte sea una estructura ontológica de la realidad humana.

qué consiste la totalidad del Dasein. Es la estructura de conjunto del cuidado la que nos la descubre. Esta estructura, en efecto, no es un amontonamiento, sino un todo orgánico, en cuanto que los fenómenos existenciales de la muerte, de la conciencia moral y de la culpabilidad son interdependientes y están articulados entre sí como los miembros de un único organismo. Pero falta por explicar el "mí" o el "yo", de los cuales tantas ontologías han querido hacer un substrato (sustancia o sujeto). Ahora bien: el análisis establece, como se ha visto, que *el Dasein no es propiamente un "yo" (je) sino en y por la angustia de la existencia resuelta.* Es, pues, la existencialidad como constitutivo del cuidado la que proporciona el sentido ontológico de la ipseidad del Dasein. La estructura del cuidado, tomado en su conjunto, incluye el fenómeno de la ipseidad (93).

Sabemos, por otra parte, que la temporalidad nos proporciona el sentido ontológico del cuidado. Ella da cuenta, en efecto, de la estructura total del cuidado, justificando la articulación interna y original de sus elementos constitutivos. *Futuro, presente y pasado son formas solidarias del cuidado.* El Dasein es fundamentalmente temporalización. El tiempo no es una cosa: se temporaliza a sí mismo bajo la forma del futuro, del pasado y del presente, que son los tres *éxtasis de la temporalidad (Ekstasen der Zeitlichkeit),* no colocados como en estanterías, nivelados e indefinidamente repetidos, como imagina la concepción corriente, sino embebidos entre sí en la unidad profunda de su estructura ontológica. Por ellos, el Dasein está colocado ante un horizonte (o esquema horizontal), que es la forma total de los tres éxtasis, irreducibles y exteriores entre sí, pero que necesariamente se

(93) SZ, págs. 316-323.

dan unidos, como una pluralidad interiormente articulada. *La temporalidad es, por eso mismo, una dialéctica viviente, una tensión continua entre la unidad y la pluralidad.* La victoria de la unidad aboliría el tiempo, reduciéndolo a una pura presencia inmóvil, sin ritmo alguno interno capaz de acusar su indivisible espesor. La victoria de la pluralidad aboliría también seguramente el tiempo, separando radicalmente los elementos de su estructura. La condición existencial-temporal de la posibilidad del mundo, es decir, el mundo como trascendencia (o como realidad exterior), está, pues, implicada en el hecho de que la temporalidad, como unidad extática, posee lo que hemos denominado un *horizonte (Horizont).* Así se ve la verdad del dicho que afirma que, por lo mismo que el Dasein se temporaliza, *hay* también un mundo. Si *no existiese el Dasein, dejaría de haber mundo* (94).

(94) SZ, pág. 365. Heidegger precisa (SZ, pág. 366) que, por el hecho mismo de que el Dasein es fundamentalmente extático, el mundo está *ya* "allá fuera", en cuanto puede estarlo un objeto. El problema de la trascendencia (o de la realidad objetiva del mundo exterior) no debe formularse bajo la forma siguiente: "¿Cómo puede un sujeto alcanzar un objeto exterior a él?", porque así la totalidad de los objetos se encuentra identificada con la idea del mundo. La verdadera cuestión es ésta: "¿Cómo es ontológicamente posible que el existente pueda ser encontrado como intramundano y ser objetivado como tal?" Únicamente el recurso a la trascendencia extática horizontal del mundo puede ofrecer una respuesta a esta pregunta. Si se aprehende ontológicamente al "sujeto" como Dasein existente, cuyo ser se funda en la temporalidad, se dirá: el mundo es "subjetivo". Pero este mundo "subjetivo" es entonces, como temporalmente trascendente, más "objetivo" que cualquier otro objeto. Estas explicaciones difícilmente lograrán satisfacer. Resulta bastante claro, en efecto, que nos conducen a una concepción típicamente, kantiana de "la objetividad", ya que no pasa nunca de ser "objetividad para-mí". El mundo es dado al Dasein como un "objeto"; pero esto no puede pasar por una prueba de su "trascendencia". Sin duda, Heidegger, ya se ha visto, se defiende de la acusación de querer "probar" esta trascendencia: ésta está *siempre-ya* dada en la estructura del Dasein. Pero en este caso, decimos nosotros, no tiene otro valor que el empírico, y la posición de Heidegger no es gran cosa diferente de la del realismo ingenuo. De hecho, Heidegger solo evita este temible extremo por el Idealismo puro y simple

La finitud del tiempo resulta del cuidado como ser-para-la-muerte. El Dasein existe como finito. El futuro que temporaliza en primer lugar la existencia y da el sentido de la existencia resuelta, se descubre por ende como finito. Pero, se dirá, ¿acaso no ha de continuar el tiempo a pesar del hundimiento de mi Dasein en la nada? Sin duda. Pero esto no se opone a la finitud de la temporalidad original, que no es afectada por los acontecimientos del mundo. La finitud del tiempo original no significa una cesación (como en la concepción cotidiana), sino que constituye el carácter esencial de la temporalización, justamente en cuanto que el futuro auténtico no puede existir más que como posibilidad insuperable de aniquilación (95).

VII

TEMPORALIDAD E HISTORICIDAD

1. El Dasein, decíamos, es esencialmente un ser-para-la-muerte. La muerte es, pues, el "término" del Dasein. NÜ es, formalmente hablando, sino *el fin* que absorbe la totalidad del Dasein. Porque hay otro "término", que es el comienzo, *el nacimiento.* El existente se extiende o se desarrolla, en cierto modo, entre el nacimiento y la muerte, y

(y aún se podría decir que no lo evita, si el Idealismo no es con frecuencia mas que una forma de realismo ingenuo). Sí, *en efecto, el Dasein no se constituye más que al constituir el mundo, la "trascendencia" de éste es interior al Dasein mismo.* Poco importa aquí que el Dasein pueda captarse únicamente en un mundo *siempre-ya* constituído, porque esto explicará (¡quizá!) en el Dasein la ilusión de la trascendencia del mundo, pero no hará jamás de esta trascendencia una realidad.

(95) SZ. págs. 323-331.

esta extensión, en cuanto constituye una sucesión continua de días, da a la temporalidad el carácter de *historicidad (Geschichtlichkeit).* La existencia del conjunto del Dasein, entre estos dos términos extremos, es una duración y una historia (96).

Ahora bien: esta historia no debe entenderse como la repleción de una duración exterior al Dasein. Ella no es, en si misma, en efecto, más que una consecuencia del hecho fundamental de que el Dasein se temporalice por los tres éxtasis de la temporalidad. La historicidad del Dasein no es sino el *desarrollo* del Dasein mismo, y este desarrollo o extensión no debe concebirse como un abandono del pasado y un posesionarse de lo que aún no es. *El Dasein, de hecho, existe naciendo, y naciendo también muere, en cuanto que es ser-para-la-muerte.* Los dos "términos" y su entredós, que es el cuidado del Dasein, son conjuntamente, durante todo el tiempo que el Dasein, de hecho, existe (97).

La posibilidad de la historicidad resulta, pues, de que el existente es temporal, no en el sentido de que existe "en la historia", sino, por el contrario, en cuanto que ni existe ni puede existir de otro modo que históricamente, porque es temporal en el mismo fondo de su ser (98).

Existe, pues, una concepción vulgar de lo *histórico* que no debemos aceptar. Según ella, lo histórico es, ante todo, pasado, y, dentro de lo "presente", lo que tiene relación con el pasado, lo que es objeto de interés "histórico". Así se conservan en un museo objetos que pertenecieron a hombres célebres, no por su utilidad, sino en cuanto que han servido

(96) SZ, págs. 372-373.
(97) SZ. pág. 374.
(98) SZ, págs. 375-377.

a personajes que ya no existen, Sin embargo, esta definición de lo histórico por el pasado implica muchas dificultades (99). En efecto, si convenimos en calificar como históricos los hechos que han tenido importancia para la civilización, no se ve por qué no calificar del mismo modo los hechos presentes que deben determinar la historia "futura". Esto es, por otra parte, lo que se hace, y los diarios no cesan de anunciar de antemano que tal o tal otro acontecimiento contemporáneo o próximo será un "acontecimiento histórico".

Mas por eso se quiere significar que este suceso, una vez acaecido, llegará a ser, *precisamente, en cuanto acaecido y pasado,* un hecho histórico. Sin embargo, esto mismo satisface poco, porque no prueba que tal o tal hecho, que nos parece sin importancia, no habrá de tener una importancia duradera. En realidad, todos los hechos, aun los menos "importantes", *influyen en la historia.* Lo histórico engloba todos los acontecimientos, pasados, presentes y futuros, de la vida humana.

Desde este punto de vista, notamos que el carácter dé la historicidad no puede convenir propiamente más que a los sucesos que dicen relación al hombre. *El Dasein es el que es histórico por derecho propio.* Secundariamente, se llamará históricos a los objetos intramundanos, no solamente los utensilios entendidos en la más amplia acepción, sino también la misma naturaleza, considerada como "el campo de la historia" (100). Nos falta por ver hasta qué punto y en qué

(99) Cf. la definición de J.-P. SARTRE (*L'Etre et le Néant,* pág. 581) : "Si las sociedades humanas son históricas, ello no proviene solamente de que tienen un pasado, sino de que lo *asumen nuevamente* a título de monumento."

(100) SZ, pág. 381.

condiciones ontológicas pertenece la historicidad a la subjetividad, del sujeto "histórico" (101).

A este propósito, podemos inmediatamente suponer que la historicidad aparecerá a cada Dasein según el modo auténtico o inauténtico de su temporalidad. La existencia auténtica ha sido definida como la que acepta resueltamente la situación, es decir, las posibilidades de hecho de la existencia, y, ante todo, la que las comprende todas: la muerte. En un sentido, esta fatalidad de la muerte libera al Dasein de todos los "golpes de la muerte", de que el "se" no acaba de quejarse. *Ya no hay fatalidad ni destino para un Dasein que es él mismo destino y fatalidad, y cuya libertad es precisamente la forma de esta fatalidad.* Esta fatalidad esencial hace del Dasein un ser *futuro,* ya que le obliga a anticipar constantemente un porvenir que se define por la caída en la nada de la muerte. Pero esto mismo supone la aceptación de la culpabilidad original de la finitud: solamente un existente que *ha sido* originalmente como futuro puede asumir su propia derelicción y aceptar su herencia, y ser *presente* para "su tiempo" (102). El Dasein auténtico no sólo acepta ser heredero de su pasado, sino que también se hace cargo de todas las posibilidades que ha realizado de hecho en la existencia, incluso de aquellas que se le han impuesto. *La autenticidad es fundamentalmente el acto de hacerse cargo de una herencia (Erbe)* y no dura sino por el acto que la constituye.

De donde se deduce que es propiamente la temporalidad, en cuanto finita, la que hace posible la historicidad, precisamente porque implica la unidad profunda de los tres éxtasis por los que se constituye la exterioridad, es decir, de

(101) SZ, pags. 378-382.
(102) SZ, pág. 385.

una existencia sucesiva cuyas fases están interiormente sincronizadas y unificadas.

2. Acabamos de mostrar que la existencia resuelta se hace cargo de todo su pasado. Pero no es necesario que lo haga expresamente. Cuando este hacerse cargo es expreso, es, dice Heidegger (repitiendo en distinto sentido la palabra de Kierkegaard), *repetición (Wiederholung);* es a saber: nueva aceptación de las posibilidades del Dasein pasado, y en el pasado del Dasein de la existencia resuelta se inscribe todo lo que de grande ha habido en la historia, es decir, en el ser. ¿Cómo se hace esta repetición?

Excluímos evidentemente que pueda tener un aspecto mecánico. No puede ser otra cosa que *invención,* es decir, repetición *personal* con todo cuanto exige la situación presente, de los ejemplos que el pasado nos ofrece o también imitación original de los héroes de la vida auténtica. En realidad, la repetición es más bien una *réplica* de las posibilidades de la existencia pasada, o también un *recuerdo* de lo que, del pasado, obra en el presente. Porque el pasado y mi pasado mismo están constantemente en vigencia. Veremos más adelante, al estudiar la manera como el Dasein se historializa, que *"la historia" no existe más que según el modo de una interpretación, que es, ella misma, una especie de refracción de los fines del Dasein.* Bajo esta perspectiva, es engendrada por el futuro. Pero al mismo tiempo está siempre sujeta a repetición y a transformación, según los cambios que pueden afectar a los fines del Dasein. Está esencialmente *en vigencia,* y para que pudiese ser de otro modo sería preciso que "la historia" se desarrollase en un mundo finito y cerrado, en que los sucesos recibirían un sentido inmutable y definitivo. No habrá "historia" más que al fin del mundo.

Ahora bien: todo esto es verdad respecto al propio pasado del Dasein: no cesa de crear ese pasado al mismo tiempo que proyecta sus posibilidades. *El pasado que él asume y "reduplica" es, pues, una forma de su proyecto.* Y si el pasado, por la repetición, obra sobre el presente, como réplica de las posibilidades de la existencia o como recuerdo de lo que se ha conservado eficaz, es precisamente a causa del coeficiente de realidad y del peso de significación que se le deriva del Dasein. De modo, concluye Heidegger, que el Dasein manifiesta su propia historia precisamente por la repetición, expresando así su poder fundamental de elegir a sus héroes (103).

La tesis de la historicidad del Dasein no significa que este carácter pertenezca al sujeto puro, separado del mundo: es esencialmente el hecho del Dasein que existe como "ser-en-el-mundo". Todo acontecimiento de la historia es acontecimiento del ser-en-el-mundo, y *la historicidad del Dasein es la historicidad misma del mundo,* la cual resulta de la temporalización del Dasein y de la exterioridad u horizontalidad, de la cual lo afectan los tres éxtasis de la tem-

(103) SZ, págs. 385-386. J. Wahl *(Etudes kierkegaardiennes,* páginas 232-233) observa a este respecto que la lógica de la "repetición" heideggeriana implicaría que "lo que se ha inscrito en el ser permanece imperecedero". Pero, nosotros sabemos que para Heidegger "sólo hay ser por relación al hombre, el cual es perecedero por esencia". Se puede contestar, sin embargo, para evitar la contradicción, que lo que Aa *sido* puede transmitirse, no en lo que fué absolutamente singular y único (y que como tal ya no existe), sino en su valor (relativo al hombre, claro está). Sólo que, desde este punto de vista, ¿no nos veríamos arrastrados a plantear la cuestión de la eternidad de los valores (incluso relativos al hombre), tal como la plantea, por ejemplo, Nicolai Hartmann, al proponer la paradoja de valores eternos desprovistos de todo substrato ontológico y "revelados" por el hombre en un esfuerzo cotidiano que define la civilización? Si no, si los valores son viajeros como el hombre, ¿siguen siendo realmente valores? Pero valores subsistentes, sin ningún apoyo en el ser, en una eternidad puramente formal, indudablemente no se pueden concebir.

poralidad. Por lo mismo que el Dasein existe, está situado en un medio intramundano, y en esta inmersión en el seno del mundo está ya implicada la historia del mundo. Todos los objetos, útiles y trabajos, libros e instituciones, etc., son, por lo mismo, también ellos, "históricos", en cuanto que están ligados a la existencia del Dasein y a su historicidad.

El Dasein inauténtico invierte esta relación y cree que su propia historicidad deriva de la historicidad del mundo. Por eso, su ser reviste para él la aparición de una cosa arrastrada por una corriente que le es exterior. Vive disperso en là multitud de "lo que sucede" cada día y que adopta para él el aspecto del "destino", de un destino que le domina y le impone hasta la forma de su vida. Su existencia se hace así discontinua y se le plantea la cuestión de saber cuál es el lazo interior de esta existencia, e incluso de saber si existe realmente semejante principio de unidad. Su carácter propio es perderse constantemente en el aquí y el ahora y no comprender el "pasado" más que por lo que conserva de "real" en el "presente". El olvido constituye el fondo de su ser (104).

3. Todo esto nos ayuda a comprender el *origen existencial de la historia (Historie)* como ciencia, a partir de la historicidad del Dasein. En efecto, el problema radica en determinar exactamente, en su aspecto más formal, cuál es el objeto propio de la historia. Las condiciones mismas de la temporalización del Dasein y de la historicidad que aquélla funda inclinan a pensar que el único objeto posible de la ciencia histórica son las posibilidades del Dasein, las que él ha elegido y que, como tales, pueden llegar a ser susceptibles de repetición, no en lo que han tenido de singular, sino en lo que, dentro de este singular mismo, tiene un valor universal. *Cuando la historia descubre el Dasein pasado en su posibilidad, al mismo tiempo pone de manifiesto lo "universal" en lo único.* La cuestión de saber si la historia tiene por objeto hechos "individuales" o "leyes" generales" carece, pues, de fundamento. La historia no puede tener otro objeto que aquello mismo que se halla al principio de la historicidad; es a saber: la *elección existente* que el Dasein ha hecho de sus posibilidades y que el historiador considera como susceptible de repetición. El historiador, en efecto, es también *histórico:* se "historializa" en el acto mismo de comprender "la historia" a la luz de sus propias ideas y de sus visiones políticas, sociales, económicas, culturales, es decir, de sus propios proyectos.

Deberá, pues, decirse, bajo este aspecto, que el punto de partida de la historia no está en el presente, o en lo real de "hoy", de donde se volvería hacia un pasado cumplido, sino que hay que partir del futuro del historiador mismo y del cuidado que él es esencial y fundamentalmente (105). El materializa y revela a la vez los fines que él proyecta y que él es (106).

(104) SZ, págs. 387-392. Cf. PASCAL, *Pensées,* núm. 406: "Los hombres, no habiendo podido curar la muerte, la miseria, la ignorancia, se han puesto de acuerdo para ser felices no pensando en ellas."

(105) SZ, págs. 392-397. Este es uno de los sentidos que se le pueden atribuir al *Proceso* de Kafka.

(106) En este estudio del Dasein hay una laguna singular. Podría decirse sin paradoja que *lo que más se echa de menos aquí es el individuo (o la persona),* lo cual es un defecto particularmente grave en el contexto existencialista. El individuo, en efecto, no puede afirmarse ni comprenderse en la banalidad de la existencia cotidiana. El "se" es lo más opuesto que puede haber a la personalidad: el yo se disuelve en el anonimato colectivo. Nos queda que la individualidad sea el privilegio de la vida auténtica, centrada sobre la muerte y sobre la vanidad y la nada de la acción. Tal es, en efecto, el punto de vista de Heidegger. Mas ¿cómo evitar aquí la observación de que el individuo auténtico de Heidegger parece ser incapaz de cualquier clase de comunicación verdadera con el resto de los existentes? El

VIH

LA TRASCENDENCIA DEL DASEIN

Trascender, para Heidegger, es *superar* (107). Es trascendente lo que *realiza* este "desbordamiento", es decir, el existente que trasciende. Se designa también corrientemente como "trascendente" la cosa hacia la cual se dirige esta superación. Pero esta última noción es equívoca, ya que el "trascendente", así entendido, es parte esencial de la superación.

Es, como diría Sartre, un "trascendente-trascendido". Hay, en resumen, según Heidegger (108), tres puntos que

"discurso" es ciertamente una de las estructuras del Dasein, pero que no se explicita, de hecho, más que al nivel de la inautenticidad, bajo la forma de la *charlatanería cotidiana.* Jamás es *diálogo,* comunicación y expresión de unión y de amistad. Lo auténtico es silencio. Por esto también, y por consecuencia lógica (ya que el conflicto es una forma de comunicación), el individuo auténtico de Heidegger se encuentra Ubre de toda forma de conflicto con las demás personas, igualmente auténticas. Es cierto, no, obstante, que este *conflicto de libertades,* esta oposición de personas, es uno de los elementos más esenciales de la individualidad. Parece imposible reducirlo pura y simplemente a un modo de ser de la cotidianidad, porque es, por el contrario, una expresión de la autenticidad. Por fin, el Dasein auténtico, según Heidegger, se definirá más por la historicidad que por la individualidad, o al menos la individualidad toma aquí la forma lineal de una vida sin drama, a no ser interior, la apariencia de una existencia centrada sobre sí misma e ignorante de las demás, a no ser como componente junto con los objetos intramundanos. Esto recuerda el "Karma" del budismo birmano. Así hablaba Gaudama (Buda): "Cada ser tiene su propio acto: cada uno es el fruto de su propio acto y cada uno tiene como dueño su propio acto. Son los actos propios los que distinguen a los hombres." En la vida auténtica, los hombres disfrutan de la magnífica soledad de la divinidad.

(107) Wgr, pág. 62.
(108) Wgr, pág. 63.

señalar: el acto de trascender es un acontecimiento propio de cada existente; esta superación, desde el punto de vista formal, se presenta como una relación que va "de" algo "hacia algo"; en fin, en toda superación hay "algo" superado.

El existente que realiza el acto de trascender es el Dasein. La trascendencia le pertenece por derecho propio. Es una *estructura fundamental de la subjetividad,* es decir, no es un modo entre otros del ser del Dasein, sino que es constitutiva de él y, por tanto, anterior a todo comportamiento. Esto nos prohibe precisamente servirnos en esta ocasión de la noción de sujeto, al menos si ésta implica la existencia, en sentido idealista, de un "sujeto puro" que existe ante el objeto y que hace de la trascendencia una "relación de sujeto a objeto". En realidad, *el Dasein es trascendente como tal,* no existe ni puede existir más que como trascendente.

Y ahora, ¿qué es lo que es trascendido por el acto de trascendencia del Dasein? Es precisa y únicamente el *existente mismo.* Por "existente" entendemos aquí lo que hemos denominado "el existente bruto", es decir, reducido a la pura existencia (la "naturaleza" o la "tierra") aún no afectada por el carácter del ser y de la inteligibilidad. Es el Dasein, como hemos visto, quien constituye los existentes como seres inteligibles y su acto de trascendencia consiste en esta constitución misma: el Dasein *rebasa* los existentes *hacia* su ser inteligible. El mismo, por el movimiento de la trascendencia, se hace emerger fuera de la existencia bruta y se sitúa en el ser. *El Dasein se trasciende, pues, a si mismo, y se trasciende necesariamente.* Esta trascendencia constituye su ipseidad (109).

(109) Wgr, pág. 64. A. de Waelhens (loc. cit., pág. 253) observa que esto no contradice la afirmación anterior (SZ, pág. 323) de que es

2. ¿Cómo se produce esta trascendencia? Se produce en totalidad. No es un hecho contingente, que unas veces se realiza y otras deja de ser. Y menos aún es una contemplación puramente teórica de objetos anteriormente existentes, sobre los cuales el Dasein, intuyéndolos o pensándolos, proyectaría la inteligibilidad del ser. Es *fundamental y esencialmente proyecto de las posibilidades del Dasein* (110): los existentes no son inteligibles más que en función de estas posibilidades. Así, por lo mismo que el Dasein existe, es ya trascendente y se ha trascendido ya a sí mismo y se ha constituido en ipseidad.

Pero, entonces, ¿cómo decimos que la trascendencia implica un *hacia alguna cosa,* una dirección? Para captar el sentido de esta aserción hay que entender que aquello hacia lo que el Dasein como tal trasciende es el mundo mismo considerado como unidad y totalidad. Así recibe su verdadera significación el acto de trascender propio del Dasein: la superación es creación del mundo como tal, es decir, no de existentes brutos, que están más allá del ser y del pensamiento, sino de seres cuyo conjunto organizado constituye el mundo y que no son inteligibles y verdaderos más que en función de dicho mundo (111). *Que el Dasein trasciende equivale, pues, a decir, que, en la esencia de su ser, el Dasein es organizador de un mundo* (112), y el acto de la trascendencia debe definirse como aquel por el cual el Dasein se constituye como ser-en-el-mundo (113).

el cuidado el que fundamenta la ipseidad del Dasein. En efecto, el cuidado es el *ser* del Dasein y el *ser* se constituye en la trascendencia. - (110) SZ, págs. 57, 99, 102.
(111) Wgr. pág. 65.
(112) Wgr, pág. 90.
(113) Wgr, pág. 65. Estas ideas de Heidegger podrían permitir creer, objeta Sartre *(L'Etre et le Néant,* pág. 503) que la configuración del mundo es déterminada *estáticamente* por el Dasein proyectando

Pero ¿qué hay que entender por "mundo" y cuál es la relación del Dasein al mundo? Notemos, en primer lugar, que el concepto de mundo no puede ser reducido al encadenamiento empírico de los existentes. Más bien, como Kant lo había observado, hay que entenderlo como designando la *totalidad trascendental* (u ontológica) de los existentes; la totalidad está siempre implicada, sean cuales fueren los cambios que afecten su posición interna. Esta comprensión ànticipadora sobre la totalidad es la que nosotros designamos con el nombre de *trascendencia-hacia-el-mundo* (114).

El mundo, como totalidad, no es, pues, propiamente hablando, un existente. Es aquello a partir de lo cual el Dasein se hace anunciar con qué existentes puede entrar en relación y cómo pueden formarse estas relaciones (115). Ese es el aspecto más verdadero del mundo, más verdadero que el aspecto teórico, y que significa que el Dasein existe de tal modo que el conjunto de los existentes le es siempre accesible, es decir, expresa para el Dasein la totalidad de sus posibilidades (116). El mundo es lo que el Dasein pro-yecta ante sí como el conjunto de las relaciones que puede tener con los existentes, en medio de los cuales existe. Pero proyectar así el mundo, es pro-yectarse y trascenderse a sí mismo. Anticipación y trascendencia que hemos visto que constituyen la ipseidad del Dasein. Forman una sola y misma cosa con el acto por el cual el Dasein constituye el

sus posibilidades o rebasando los existentes hacia su ser. Pero esto seria olvidar el hecho de que esta proyección misma y esta superación cambian la figura del mundo a cada instante.
(114) Wgr, págs. 81, 85. 87.
(115) Wgr, pág. 68.
(116) Wgr, págs. 89-90. 100.

mundo. Por eso hay que decir que *el mundo es esencialmente relativo al* ***Dasein*** (117).

De aquí se sigue también que el Dasein, en cuanto que proyecta, está ya *en medio* del existente y se siente asediado por él. La trascendencia significa el pro-yecto y el bosquejo de un mundo, pero de suerte que el pro-yectante es regido por el reino del existente que él trasciende (118). ***Pro-yecto*** *del mundo y asedio del Dasein por el existente son, pues,* ***simultáneos:*** pertenecen a una sola temporalidad, en cuanto constituyen juntamente su temporalización (119). Pero, por eso mismo y por la misma razón, el Dasein se conoce limitado y finito. La trascendencia, bajo el doble aspecto del proyecto y del asedio, es, a la vez, plenitud y privación; el proyecto del mundo no se hace real más que por la privación, ya que las posibilidades del Dasein jamás pueden ser realizadas todas a la vez. He ahí un testimonio claro de *finitud* propia de la libertad del ser del hombre, una rectificación evidente de la esencia *finita* de la libertad humana (120).

(117) Wgr, págs. 88-90. A esta capacidad del Dasein de constituir el mundo, de constituirlo con vistas a si mismo y de constituirse asi como ipseidad, es a lo que Heidegger llama ***libertad.*** La trascendencia hacia el mundo es, pues, la libertad misma. Esta libertad no puede interpretarse como una elección, ni como simple espontaneidad (especie de causalidad), ya que la espontaneidad y la elección suponen ya la trascendencia y la ipseidad del Dasein. La libertad tiene una fuente más profunda, en cuanto que es aquello por la que *hay* un mundo, y, por consiguiente, aquello por lo cual el Dasein existe como fpseidad. Es propiamente el acto por el que el Dasein se constituye a sí mismo, es decir, el principio y el origen de todo fundamenta y, por lo mismo, de toda Inteligibilidad y de todo valor (Wgr, págs. 97-98). Así es como el Dasein, en la esencia de su existir, es un ipse libre y responsable de sí (Wgr, pág. 96), ya que el mismo mundo que constituye el Dasein ha de ligarlo a la vez. La libertad se revela así como lo que hace posible a la vez crear y sufrir lazos y obligaciones (Wgr, página 96). Por donde se ve, según la observación de A. de Waelhens (loc. cit., 265) que la libertad, en este contexto, viene a resultar una ***necesidad comprendida.***

(118) Wgr, pág. 99.

(119) Wgr, pág. 100.

A las dos maneras de "fundar" (pro-yecto del mundo y asedio del Dasein por el existente) que acabamos de analizar, tenemos que añadir una tercera, que es actualizada por las dos primeras y que tiene por esencia "motivos", es decir, tomando la palabra en su acepción original, hacer posible la pregunta "¿por qué?" como tal. Motivar, en este sentido, hace referencia a la posibilidad *trascendental* del "porqué" en general. Ahora bien: es la trascendencia, tal como ha sido determinada por las dos maneras de fundar, la que únicamente puede responder adecuadamente a esta pregunta. Ella es la que da cuenta, en efecto, de cómo el proyecto del mundo, determinando un apogeo de lo posible, en el seno mismo de lo existente que asedia y oprime por todas partes al Dasein, hace surgir el "porqué", que llega a ser él mismo también una necesidad ontológica absoluta (121).

Este "porqué" puede adoptar formas diversas, de las cuales las siguientes son las principales: "¿Por qué es esto así y no de otro modo?" "¿Por qué hay algo con preferencia a nada?" Pero estos "porqués" implican cierta comprensión preconceptual del ser y de la nada; esta noción del ser como trascendente es la que hace posible el porqué. Contiene ya, en efecto, la respuesta original, la respuesta absolutamente primera y última a toda pregunta posible. Proporciona, por consiguiente, la motivación o el fundamento último de toda interrogación. Precisamente porque el ser y su situación se encuentran desvelados en ella, *la trascen-*

(120) Wgr, pág. 101.

(121) Wgr, págs. 102-103.

dencia, es decir, la estructura de la realidad humana, es fuente y principio de toda verdad ontológica (122).

¿Acaso no se podría, sin embargo, investigar aún más allá y preguntar "por qué" el Dasein posee semejante estructura? Heidegger estima que este porqué ya no es legítimo, porque no corresponde exactamente a nada. En efecto, es imposible ir más allá del Dasein *tal como existe*. Es tal como es, y en el análisis de su estructura ontológica se encuentra encerrada toda respuesta posible. *Pretender fundamentar el Dasein mismo como tal, seria tan contradictorio como querer saltar sobre uno mismo o conocerse antes de existir*. El recurso a la trascendencia trascendente del Dasein figura de tal modo en la base de toda relación con el existente, que, única y exclusivamente a la luz de la comprensión del ser producida por esta trascendencia, puede el existente ser manifestado en sí mismo; es, a saber: como este existente que él es y tal como él es (123).

Así hemos mostrado que la triple ramificación del acto de fundamentar tiene su raíz en la trascendencia del Dasein, y, por consiguiente, en la libertad misma. *La libertad es, pues, el origen del principio de razón y, como tal, el fundamento del fundamento*. Por eso ella es el abismo de la realidad humana, el fundamento imposible de rebasar; captar el carácter abismal de su ser es para el Dasein el término absoluto e infranqueable de toda investigación dialéctica o psicológica. La *libertad-para-fundamentar* es la razón última, sin razón ella misma, porque desde el momento que se capta como libertad-para-fundamentar, el Dasein está ya arrojado en la existencia, está ya sujeto a derelicción y finitud esenciales (124).

(122) Wgr, págs 103-105.
(123) Wgr, pág. 104.
(124) Wgr, págs. 109-111.

IX

HACIA EL PROBLEMA DE DIOS

Finalmente, ¿será preciso renunciar a toda esperanza de llegar a una verdad absoluta? Los análisis de *Sein und Zeit* parecían tender hacia esta conclusión, y la filosofía de Heidegger había sido frecuentemente caracterizada como una especie de nihilismo. Hoy, ya sea que los nuevos textos publicados por Heidegger (125) hayan aportado nuevas aclaraciones a su pensamiento, ya sea que este pensamiento se haya comprometido, en parte al menos, en nuevos caminos, no sería ya posible insistir pura y simplemente en las acusaciones de ateísmo y de nihilismo que los primeros escritos de Heidegger, con razón o sin ella, parecían haber merecido. En efecto, las últimas obras, que, en algunos aspectos, pueden ser consideradas como explicaciones de *Sein und Zeit*, aunque desarrolladas, como observa acertadamente Alphonse de Waehlens (126), "en un horizonte y según un proyecto que no son ya aquellos a los que respondía la composición de la primera obra de Heidegger", imponen

(125) *Platons Lehre von der Wahrheit. MU einem Brief über den. "Humanismus"*, Verlag A. Francke, Bern., 1947. Was *ist Metaphysik?* quinta edición, precedida de una introducción; Vittorio Klostermann Frankfurt A. M., 1949. *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt A. M., 1950. (Este último volumen comprende los siguientes estudios: *Der Ursprung des Kunstwerkes. Die Zelt des Weltbildes. Hegels Begriff der Erfahrung. Nietzsches Wort "Gott ist tot". Wozu Dichter? Der Spruch dés Anaximander.) Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt A. M., 1951. *Der Feldweg* (pequeño escrito de unas cuantas páginas.)

(126) Introduction à la traduction française de *Won Wesen der Wahrheit*, Lovaina-París, 1948, pág. 9.

el sentimiento de que los resultados de *Sein und Zeit* no señalan más que una etapa en la búsqueda del último fundamento de la verdad y del "pensamiento del ser" y que incluso la fórmula de estos resultados de *Sein und Zeit,* cuyo valor de etapa intermedia había pasado inadvertida al principio, puede aparecer a veces, a la luz de las explicaciones de Heidegger, como bastante discutible.

Sea de esto lo que quiera, trataremos de precisar el sentido más general de lo que puede considerarse una nueva orientación de la doctrina de Heidegger, cuyo carácter esencialmente ontológico se halla totalmente aclarado. Insistiremos, pues, especialmente sobre los dos puntos siguientes: la cuestión de las relaciones entre el ente y el ser, y, correlativamente, la relación de la existencia (Dasein) y del ser, y el problema de Dios.

Sobre la primera cuestión, Heidegger había expresado primero su pensamiento en *Sein und Zeit* por la fórmula siguiente: "No hay Ser (ni tampoco ente) sino en cuanto que la verdad es, y la verdad no es sino en cuanto y mientras que el Dasein es. Ser y Verdad "son" cooriginales" (127). La quinta edición de *Qué es Metafísica* se expresa en los mismos términos (128). El sentido era que "no hay" Ser sino en cuanto que la Verdad es, es decir, que el Ser no puede desvelarse al Dasein sino por la luz que el mismo Ser es y que es la Verdad original. No hay, pues, verdad, sino en cuanto que el Dasein es, pues, por el Dasein y al Dasein es re-velado y des-velado el Ser en cuanto Ser. De esta manera, el Dasein y la Verdad "son" "co-originales" (129). Pero esto, declara Heidegger, no vale con rela-

(127) Pág. 212.
(128) *Was ist Metaphysik,* 5.ª edición, Nachwort, pág. 4l.
(129) "Son" *(sind)* se pone entre comillas para subrayar una am-

ción al ente. En efecto, el ente en cuanto tal, es decir, como determinación y talidad, es, en un sentido, anterior simultáneamente al Dasein y al Ser, porque es "tal" antes de su desvelamiento (130). Este punto de vista es el del "embargo" del ente. Pero, en otro sentido, desde el punto de vista del *ser* del ente, el ente es posterior a la vez al Ser y al Dasein, puesto que no *es,* en cuanto ente, sino por el ser y el Dasein. Las primeras ediciones de *Qué es Metafísica* proponen una fórmula que a primera vista parece contradecir a la de *Sein und Zeit* y a la de la quinta edición. Heidegger escribió, en efecto: "El Ser está presente sin el ente, pero jamás el ente está presente sin el Ser." Sin embargo, este texto no se opone en absoluto al texto de las ediciones precedentes, ni al de *Sein und Zeit.* Pues es verdad que el ente es *en cuanto* ente por el Ser y por el Dasein, que le hace surgir como tal en la Luz del Ser. La verdad, más fundamental aún, es que, según Heidegger, hay un "combate" entre el Ser y el ente, y que, por este "combate", cada uno de ellos llega a ser lo que es. Este combate, que no puede cesar nunca, encuentra en la obra de arte su expresión más notable. Heidegger nos da su fórmula y su sentido en los términos siguientes: el ente no *es,* en cuanto ente. sino a la luz del Ser, pero *se afirma* como ente y *se impone* como ente vol-

bigüedad y evitar una confusión. Porque cuando se dice: "El Ser *es",* o mejor, "hay *(es gibt)* el Ser", parece que se habla de un ser mas vasto que el Ser o que engloba al Ser. Ahora bien: el Ser es el mismo el *es* y el *Es* del *Es gibt* (hay). Cfr. *Brief über den "Humanismus",* páginas 79-80. Pero esta ambigüedad es la misma del Ser, le es esencial, y el lenguaje no hará más que manifestarla. Porque el Ser que condiciona el desvelamiento del ente se encuentra disimulado, en cuanto Ser, por el ente. De este modo, no se ofrece como Verdad más que rehusándose, como no Verdad (Cfr. Was *ist Metaphysik,* pág. 14). De esta manera es también el origen de la Errancia, y toda la historia «e desarrolla en el seno de la Errancia (Cfr. *Holzwege,* pags. 309-310).
(130) Cfr. *Sein und Zeit.* pág. 217.

viendo sobre sí mismo, rehusándose a la luz del Ser (131). Estos dos movimientos lo constituyen y forman parte de su existencia. De aquí resulta que está *a la vez* des-velado y disimulado y que la Verdad es, en su esencia, No-Verdad (132).

La relación del ente con el Ser no puede, por consiguiente, ser concebida más que como actualizada por el Dasein. Pero, en este aspecto, se trata no del Dasein que es, como hombre, un ente entre los entes del mundo, sino propiamente del Dasein que es, en el seno del mundo, el "guardián del Ser" (133) y el mediador de la Verdad del Ser (134). Tal es el Dasein como ek-existencia, porque, escribe Heidegger, "es a partir de la concepción correcta de la *existencia* desde donde es preciso pensar la *esencia* del Dasein, en la abertura del cual el Ser mismo se anuncia y se disimula" (135). En efecto, "la existencia designa una especie de ser, a saber: ser de este ente que está abierto en la abertura del ser en el cual es" (136). De esta manera, el Ser no se desvela sino por la trascendencia del Da-sein y gracias a la esencia ekstática. Pero esto, sin embargo, no quiere significar que la verdad del Ser se agote en el Da-sein y se identifique con él. Por el contrario, es el Ser, en cuanto Nada, el que constituye el Da del Dasein como ek-sistencia y el que, en cuanto tal, es el principio inmanente del Dasein mismo.

Estos análisis llevan hasta el dominio de la *Ontología fundamental* como un último campo de compréhension, más allá de todos los análisis ónticos y ontológicos, más allá de toda

(131) Cfr. *Holzwege*, págs. 41-42
(132) *Bolzwege*, pág. 41. *Platons Lehre*, pág. 82
(133) *Brief über den "Humanismus"*, pág. 90
(134) *Ibídem*, pág. 69.
(135) Was *ist Metaphysik?*, pág. 14
(136) *Ibidem*, pág. 14

"metafísica", en el sentido corriente de la palabra, puesto que A la metafísica misma la que está en tela de juicio. Este dominio es el que concierne al Ser en cuanto tal o a la Verdal del Ser y el porqué del Ser o, más fundamentalmente aún, la razón y el principio último de todos los "porqués" (137).

La explicación de los diversos sentidos de la palabra *verdad* permitirá precisar estas indicaciones. En un primer sentido, *verdad* significa *conocimiento verdadero.* Es la *venías lógica* de que hablan los filósofos clásicos y cuya regla se formula de esta forma: *adaequatio intellectus ad rem.* En esta categoría entran todas las verdades que el entendimiento humano ha adquirido y puede adquirir *sobre* los entes. Pero esta verdad no puede ser fundamental y esencial, puesto que supone, como una condición anterior a ella, que el ente se manifieste tal como es al pensamiento y que éste, de alguna manera, lo *deja-ser.*

Hay, pues, otro sentido de la palabra *verdad.* Un sentido propiamente ontológico, donde la verdad es, para un ser, lo que constituye la posibilidad interna de su ser. Esta verdad (ἀλήθεια) no es, pues, una aplicación de la inteligencia a los entes, sino que es propiamente descubrimiento, des-velamiento. Desde este punto de vista, lo verdadero es lo que es des-cubierto, des-velado, re-velado (138), y la verdad ontológica es, en el sentido más radical, la Verdad del Ser. Esta es, por excelencia, Re-velación, pura Luz, y es de ella de donde procede en el hombre la "preocupación por *la* Verdad, más allá de la búsqueda de *las* verdades (139). El problema de la verdad exige, pues, que se busque, más allá de todas las verda-

(137) Cfr. *Sein und Zeit*, pág. 13.
(138) Cfr. *V. Wesen der Wahrheit*, pág. 26.
(139) *V. Wesen des Grundes*, págs. 12-14.

des, la Verdad **ontológica.** Si la esencia de la verdad es, en general, para un ser la posibilidad interna de su ser, aquello por lo cual este ser es lo que es, también se podrá ñapar, *y* en el mismo sentido, de la verdad de la esencia. Si hay, pues, una verdad ontológica, fundamento *y* razón de todas las verdades *(y,* por consiguiente, de todas las esencias), hay también una Esencia original de la verdad que hace posible, en general, la Verdad, es decir, que es la razón de todas las verdades. Esta Esencia original de la Verdad es la Verdad de la esencia, a saber: la verdad del Ser como posibilidad absoluta de toda esencia. Pero como, por otra parte, la verdad ontológica es des-velamiento y re-velación, será también, en cuanto Verdad o Esencia del Ser, el des-velamiento y la Revelación más original, el Ser-desvelado o la Presencia del Ser mismo (140).

De este modo se ve cómo la cuestión sobre el Ser, que es la cuestión por excelencia, nace de la cuestión que plantea "la diferencia (diferencia ontológica) entre el ser y el ente" (141). Y esta cuestión fundamental se explicita de la manera siguiente: ¿Por qué el ente requiere, para ser, este Ser que él no es? ¿Por qué el Ser es siempre el Ser del ente?

Pero esta *Grundfrage* ¿tiene sentido? Que la cuestión tenga un sentido, Heidegger, a decir verdad, no trata nunca de probarlo. Pero es que, en realidad, no hay nada que "probar" aquí. De lo único que se trata es de experimentar *(erfahren),* de vivir, en y por la angustia, este encuentro emocionante del Ser que la metafísica tradicional ha "olvidado" siempre, precisamente porque se ha limitado siempre a ser una Lógica, una doctrina abstracta del Hombre, de la Naturaleza o de Dios y porque nunca se ha interrogado sobre

(140) V. *Wesen der Wahrheit,* pág. 26.
(141) V. *Wesen des Grundes,* pág. 14.

el ímpetu que lo empuja a "saltar-al-otro-lado" *(über hinaus)*9 realidad, la cuestión fundamental del Ser tiene sus raices mismas en la esencia del hombre, en cuanto ek-sistencia, y, por consiguiente, debe explicitarse a partir del análisis existencial del Dasein. Este análisis nos muestra, sin embargo, que el Dasein es llevado, más allá de las exigencias de la razón pura, a plantearse la cuestión de la verdad, no en el sentido abstracto y especulativo de los epistemólogos, que no se refiere más que a la verdad de la inteligencia, sino en el sentido concreto y vivido de la verdad de la existencia o de la verdad interior a la existencia misma (142). El Dasein experimenta el sentimiento radical de una conjunción misteriosa de la esencia original del hombre y de la esencia original de Ja verdad. El hombre aparece como ek-sistencia, es decir, como emergencia continua fuera de la Nada o, más exactamente, como ente constantemente suspendido en la Nada, y es esto mismo lo que, situando al hombre frente a la Nada, le impone sin cesar la cuestión esencial de la verdad del Ser o el problema del Ser en cuanto Ser. Esta es la razón de que el hombre sea propiamente "el guardián de la Verdad del Ser" (143), y esto está inscrito en la esencia de un Dasein que tiene la idea de la Verdad y el goce del Ser. Por eso la metafísica será, a la vez, por el mismo impulso, una meditación sobre el descendimiento de la Verdad hasta el hombre y sobre la elevación del hombre hasta la Verdad qué le llama y le angustia. Pero, si esto es así, no se dirá con el humanismo occidental que toda cuestión sobre el ser es una cuestión sobre el hombre, sino que toda cuestión sobre el hombre es una cuestión sobre el Ser, porque "la esen-

(142) Cfr. *Sein und Zeit,* pág. 221.
(143) Cfr. *Platons Lehre,* pág. 54,

cia del hombre es esencial a la verdad del Ser" (144). Pu diera decirse, igualmente, que la Metafísica auténtica "metafísica de la metafísica".

Sobre el problema de Dios, hacia el cual parecen llevar todos estos análisis, Heidegger, que recuerda en su *Carta sobre el Humanismo* que *Sein und Zeit* no tomaba partido entre el teísmo y el ateísmo, produce ahora la impresión de reservar la posibilidad de un nuevo desarrollo de su pensamiento, que parece anunciarse especialmente en el pequeño y reciente escrito *Der Feldweg.* ¿Puede aceptarse que esta "espera de Dios", por la cual Heidegger definía antaño el conjunto de su obra, se transformara en un encuentro de Dios? Ya la *Carta sobre el Humanismo* nos trazaba el plan o las etapas del camino que podría conducir a resolver la crisis en que la "muerte de Dios" ha aniquilado lo "Sagrado" *(das Heilige),* sobre lo cual reposa toda civilización (145). "Sólo a partir de la Verdad del Ser, escribía Heidegger, puede ser pensada la esencia de lo Sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo Sagrado puede pensarse la esencia de la Divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la Divinidad se puede pensar y decir lo que la palabra "Dios" debe nombrar" (146).

Estas son preguntas más que respuestas. Tenemos, sin embargo, algunos datos. De una parte, en efecto, Heidegger declara abiertamente que "el Ser no es Dios". Sabemos, sin embargo, por *Sein und Zeit* (147) que es "el trascendente absoluto". Pero "trascendente" no parece tener aquí el sentido que da a esta palabra la filosofía tradicional. Se puede

(144) *Platons Lehre,* pág. 54.
(145) Cfr. *Holzwege,* pág. 193 y sgs.
(146) *Platons Lehre (Brief über den "Humanismus")* pág. 76.
(147) *Ibidem,* pág. 38.

tratar de precisar diciendo que el Ser está al mismo tiempo más cerca del hombre que cualquier ente, ya sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o el mismo Dios" (148). El Ser es lo más próximo. Pero esta proximidad sigue siendo para el hombre lo más lejano, porque el hombre se adhiere siempre en primer lugar y solamente al ente. El Ser, en realidad, es el mundo mismo, como Da del Da-sein, como el lugar donde brilla la Luz del Ser. No hay otro mundo más allá del mundo, y, declara Heidegger, es inútil ponerse a buscar un Creador del mundo (149).

Es, pues, necesario atenerse al pensamiento del Ser, entendido como "compromiso por el Ser y para el Ser" (150), "por y para la Verdad del Ser", porque sólo el pensamiento puede dar un sentido a la palabra "Dios". La fe, por la cual Dios vendría a nosotros, suprimiría el pensamiento, que se tornaría inútil. ¿Qué puede, entonces, hacer el pensamiento sino "preparar un retorno *posible* de Dios" (151), que no podrá realizarse jamás sino en la Luz del Ser? Por encima de todo, es preciso saber esperar, dispuestos a entender el mensaje que Dios podría dirigirnos y a recibirlo en este espíritu de sacrificio y humildad que constituye nuestra sola grandeza (152).

(148) *Platons Lehre,* pág. 84.
(149) *Ibidem,* pág. 76.
(150) *Platons Lehre,* pág. 54.
(151) Cfr. *Der Feldweg.*
(152) Cfr. Was *ist Metaphysik?,* págs. 44-45.

ARTICULO II

J.-P. SARTRE

LA NAUSEA

La experiencia fundamental de que parte J.-P. Sartre, la que tiene para él el máximo valor como revelación existencial, es la del *tedio*. En su conferencia sobre "la naturaleza de la metafísica", Heidegger declaraba que "el tedio profundo que anida como una niebla silenciosa en los abismos de la realidad humana acerca los hombres y las cosas, nos aproxima a nosotros mismos a todos los demás, en una indiferenciación asombrosa", y revela al existente en su totalidad (1). Esta experiencia privilegiada y fundamental del tedio ha sido profusamente descrita por Sartre en la novela titulada *La Nausée*. Intentemos, pues, primero, entenderla y captar su significación (2).

El punto de vista que Sartre sitúa siempre en el primer plano de su obra es el de la "libertad". Se trata, por supues-

(1) WM, ed. CORBIN, pág. 29.

(2) Para todo este análisis, cfr. el excelente estudio de Claude Edmonde MAGNY, *Sartre ou la duplicité de l'être*, en *Les Sandales d'Empédocle*, Ed. de la Bâconlère, Neuchâtel, 1945, págs. 105-172.

to, de destruir la idea de una necesidad que nos sea exterior y que derive de una estabilidad de las cosas o de un orden moral objetivo. Los individuos no son ya tributarios de un "carácter" determinado o de una "esencia" definida, de donde habrían de derivarse todas sus propiedades y todos sus actos, ni de vínculos impuestos desde fuera por parte de la sociedad o de Dios. Por el contrario, el primer principio de su existencia concreta hay que colocarlo en una *opción profunda, absolutamente gratuita,* por la cual ellos se eligen absolutamente.

Esta libertad, que por lo demás no tiene nada de común con la libertad de indiferencia, es la que ilustran los personajes de Sartre, especialmente, en *La Nausée,* Antonio Roquentin. Dos partidos se ofrecen como posibles: resistir a presiones, tendencias e impulsos que los que se llaman "normales" creen que han de ser rechazados (censurándose interiormente por no hacerlo), o entregarse a ellos totalmente, no por pura pasividad, sino por la firme decisión de coincidir con ellos. Esta última resolución es la que toman los personajes de Sartre, en la esperanza de alcanzar así una verdad que el hombre normal no puede lograr. Sartre llama a esta actitud "trampa", a causa de lo que tiene de voluntaria y resuelta, y, por lo mismo, de inquietante y sospechosa a los ojos del "normal": *las reglas comunes son puestas en entredicho y se reniega de ellas.* Los tramposos, que intentan sumergirse a fondo en la náusea, se distinguen así de los demás individuos, llamados normales, que no hacen trampa, fariseos o conformistas, devotos del orden y de la "moral", que arrastran, embrutecidos, una existencia mecanizada e intercambiable, fantoches construidos en serie. A todos éstos los designa Sartre como "indecentes" (3).

(3) Cf. *La Nausée,* pág. 167.

Estos tienen a su disposición tres medios de exorcizar la náusea: la ciencia, la magia y la locura (la Realidad, el Valor y la Trascendencia). La *ciencia,* en efecto, tiende a hacer admitir la realidad profunda de una *ley del cambio,* por la que, como manifestaba Meyerson, lo contingente se racionaliza y lo múltiple se reduce a la unidad. Pero este mundo de la ciencia es arbitrario: el hombre la construye únicamente para huir de la repugnancia de un porvenir radicalmente gratuito, sin ley y sin fin. La *magia* consiste en decidir pura y simplemente que existen cosas estables y esencias fijas, normas absolutas e invariables y en imaginarse que éstas se producen con sólo nombrarlas. La *locura,* después de haber admitido la absurdidad de la existencia, consiste en volver al mundo de la magia, en nombre de una "metafísica" que edifica voluntariamente un mundo superior, un más allá divino, tierra y cielo nuevos, destinado a encubrir la nada vertiginosa de todo lo que existe. De estos artificios es de lo que quieren librarse los tramposos, con gran escándalo por parte de los "normales", que no ven (con razón, por otra parte) seguridad alguna posible fuera de la sumisión a las reglas del pensamiento y de la vida, elaboradas por la "sabiduría secular" de los hombres.

2. ¿Cuáles son las condiciones de la trampa? La primera será que renunciemos a nuestra "personalidad", es decir, a la conciencia clara, que no hace sino enturbiar la espontaneidad de la existencia y su libre fluir, así como a la "voluntad" de los filósofos del deber, que no hace más que imponer a nuestros pensamientos y a nuestros sentimientos un orden artificial y una coacción arbitraria (y, de hecho, exterior). *El yo todo entero debe ser abandonado a su propia lógica,* lo que significa que ya no hay que decir: "Yo" o "Yo pienso", sino "Algo piensa en mí". "Cuanto más pensaba,

menos me parecía existir", declara un personaje de *Le Sursis* (4). El resultado de esta "despersonalización" (o "**descristalización**") consistirá en eliminar del pensamiento todo lo que en él haya de construcción social, obediencia a imperativos extraños, todo cuanto proviene de la influencia familiar y profesional o de las formas congeladas de la tradición. De ese modo resulta abolido el telón que nos oculta la nada y nos protege contra la Náusea.

' La segunda condición de la trampa (ligada, por otra parte, a la despersonalización y a la desocialización) consiste en *renunciar al pasado.* "Ser sin olor y sin sombra, sin pasado, no ser nada más que un invisible arrancarse a sí mismo hacia el porvenir", declara Daniel Sereno, en *L'âge de raison* (5). El pasado es mi "yo" solidificado, objetivado, mi "**facticidad**": **yo** lo arrastro tras de mí como algo muerto. Para obrar, los indecentes creen necesario volverse hacia él y, por decirlo así, consultar con él. Viven hacia atrás y no hacia adelante. Avanzan a reculones. Cuando cuentan su pasado, pretenden hacer de él una sucesión de aventuras interesantes; llegan a ser míticos para sí mismos. De hecho, el pasado no puede ser otra cosa que una masa de acontecimientos gratuitos, desconectados y dispersos, privados de todo sentido (6).

(4) *Le Sursis,* pág. 320.

(5) Pág. 179.

(6) Cir. en *Le Sursis* (pág, 349) los planes de Mathieu Delarme: "Y de mi propio vida ¿qué voy a hacer yo? Muy sencillo: había en París, calle de Huyghens, un piso que le esperaba; dos habitaciones, calefacción central, agua, gas, electricidad, con sillones verdes y un cangrejo de bronce sobre la mesa. Volvería a su casa, metería la llave en la cerradura; tomaría nuevamente posesión de su cátedra en el Uceo Buffon. Y nada habría pasado. Nada en absoluto. Su vida le esperaba, familiär; la había dejado en su despacho, en su dormitorio; se volvería a Introducir en ella sin hacer historias—nadie haría historias... dentro de un mes todo estaría olvidado—no quedaría más que

Estas dos condiciones de la trampa son puramente negativas. Tienen por misión hacer posible la revelación, que es lo esencial de la trampa, es decir, hacer captar un aspecto del mundo inaccesible por completo a los "indecentes". Esta revelación ontológica, que señala el punto culminante de la experiencia existencial, consiste en un brusco desvelamiento de la existencia, que muestra que "las cosas pueden ser cualquier cosa", que no tienen estabilidad alguna y que, si parecen no cambiar, ello se debe únicamente a su pereza o a la nuestra. Súbitamente, los objetos familiares pierden su consistencia y su identidad; las palabras no ocultan ya las cosas que, "liberadas de sus nombres, se nos presentan, testarudas, gigantes", en su materialidad cualquiera y absurda. En el fondo, en la existencia nada hay estable, sino lo que nosotros hemos moldeado en ella. Esta revelación nos impone la idea o el sentimiento *de que todo puede suceder, de que no hay reglas ni normas ni marcos fijos e invariables, de que el espacio y el tiempo son elásticos y vagos.* A causa de este deslizamiento o de este desvanecimiento del mundo cotidiano, caemos perpendicularmente en la Náusea (7).

No hay que hablar, pues, de "cosa". Las cosas y el mundo de las cosas soy yo quien lo construye hablándolo y mirándolo. Este mundo no tiene más realidad que la de los conceptos y las palabras mediante los cuales yo fijo su discurrir o doy un sentido a su absurdidez (8). *La experiencia de*

una pequeña cicatriz invisible en la continuidad de su vida, una pequeña grieta: el recuerdo de una noche en que había creído marchar a la guerra."

(7) Esta descripción recuerda la del mundo caótico de la existencia bruta, en Heidegger, que también, como hemos visto, habla en este caso de "náusea".

(8) Se podría pensar aquí en Bergson cuando, para volver a encontrar lo real, invita a renunciar, mediante un esfuerzo violento, a

la trampa hace resbalar hacia la nada a todo este mundo geométrico y de confección. Pero al mismo tiempo, ante la existencia recobrada, ante este "desparramamiento pastoso", experimento *un asco profundo.* No queda más que la existencia—es decir, algo *absolutamente contingente y gratuito,* que está ahí sin que se sepa por qué, sin nada que exija o explique su aparición, algo esencialmente absurdo (9), que "existe perezosamente, muellemente, con una especie de flojedad, como lo que no puede evitar el existir"—para la eternidad (10).

El asco se hace miedo cuando esta visión del mundo nos revela no sólo esta ausencia total de necesidad que es el último fondo de la existencia, sino incluso esta *potencia de proliferación indefinida* que la caracteriza, semejante a la proliferación de un tejido canceroso, sin más razón ni ley que la del impulso primero (11). Por su propio movimiento,

los cuadros hechos de la inteligencia conceptual, orientada hacia la acción y fabricadora de "cosas". Pero esta ascesis bergsoniana, junto a la de Sartre, no es mas que un juego de salón para días de lluvia. Por lo demás, Bergson no propone su método como un medio de calar en la nada, sino como un medio de alcanzar el ser y de entrar en contacto con lo absoluto.

(9) Cf., *La Nausée,* pág. 167: "Ningún ser puede explicar la existencia, la contingencia no es un falso parecido, una apariencia que se puede disipar; es lo absoluto y, por consiguiente, la gratuidad perfecta. Todo es gratuito, este jardín, este edificio y yo mismo. Cuando uno llega a darse cuenta de ello, todo da vueltas en el corazón y todo parece fluctuar..., he ahí la Náusea; he ahí lo que los Indecentes... intentan ocultarse con su idea de derecho. Pero ¡qué pobre mentira t : nadie tiene derecho; ellos son enteramente gratuitos como los demás hombres; no consiguen dejar de sentirse superfluos..." *Ibidem,* pág. 193. Todo existente nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad."

(10) *La Nausée,* pág. 113.

(11) Métalnikoff *(Immortalité et rajeunissement dans la biologie moderne,* Flammarion, 1924) establece que un infusorio microscópico produciría en cuatro meses un volumen de materia viva superior al del planeta, con tal que esta proliferación no fuese impedida por causas externas. "Hay que meditar, dice, sobre estas cifras para tener una

la existencia, que no puede por menos de existir, tiende a invadirlo todo y a llenarlo todo (12).

3. La experiencia de la Náusea, según Sartre, tiene un valor metafísico. Nos revela el fondo del ser y, como tal, debe conducirnos a una visión nueva del mundo de las cosas y del hombre (13). Heidegger ha proporcionado en sus obras

idea de la fuerza extraordinaria que posee la microscópica célula viviente que asimila y edifica su protoplasma con una energía y una rapidez tan maravillosas." Es precisamente esta "maravilla" la que causa la náusea a Sartre.

(12) Cf. Edmonde Magny (loc. cit.) hace notar que toda esta descripción de la Náusea deriva de un prejuicio evidente. Seguramente, como pretende Sartre, se trata de una *elección.* Pero esta elección trata de justificarse, a fin de valer como experiencia cósmica. Ahora bien: no puede por menos de comprobarse que la justificación no es otra cosa que un simple truco, perfectamente visible ya en el plano literario, por ejemplo, en el abuso que hace Sartre de la palabra "obsceno" refiriéndose a objetos que los "normales" no consideran, en modo alguno, como tales (la mano, los rasgos del semblante), o también de epítetos como "pastoso", "vicioso", que sirven para calificar cosas y personas. En el mismo sentido, Sartre presenta de continuo los actos humanos como desprovistos de todo sentido, absolutamente vacíos de Intención racional. Da la misma impresión de extrañeza y absurdidez que se obtendría fotografiando hombres en marcha de manera que no se captasen sino los movimientos de las piernas: estos movimientos obstinados, estereotipados, sin finalidad aparente, de los miembros inferiores, pareçerían monstruosamente inútiles y estúpidos. Tal es la Humanidad que nos propone J.-P. Sartre: los hombres están deshumanizados; se agitan estérilmente en el vacío absoluto, sin justificación alguna, a no ser la de estar condenados a esta agitación. Pero también es claro que los dados están en el cubilete y que nos hallamos sumergidos en lo arbitrario.

(13) Casi no es necesario volver, en este punto, sobre una objeción que el estudio de Heidegger nos ha dado la oportunidad de subrayar repetidas veces; es a saber: que la existencia de la náusea no puede tener más valor que el individual (suponiendo que sea efectiva). Es una experiencia de J.-P. Sartre y nada más. Su "valor metafísico" no es en sí mismo más que una expresión subjetiva del individuo • Roquentin. (Desde muchos puntos de vista, por lo demás, la descripción de la experiencia de Antonio Roquentin remite a la patología mental: hace pensar en el diario de un esquizofrénico.) A esta experiencia, en todo caso, se pueden oponer otras *experiencias* exactamente contrarias, que exigen, como tales, es decir, a título igualmente subjetivo, una Visión totalmente diferente del mundo. Es evidente que

el cuadro general de esta metafísica de la existencia, y J.-P. Sartre, en *L'Etre et le Néant*, ha vuelto a acometer, no sin discutirlos y corregirlos en algunas partes, los temas esenciales de Heidegger. Antes de abordar esta cuestión, conviene observar aún, ateniéndonos al análisis existencial, las consecuencias de la trampa.

La trampa no puede considerarse como una actitud libre. *Es* libre, ciertamente, en cuanto resulta de una elección inicial, por la cual yo renuncio al universo estable y confortable de la ciencia, de la magia o de la metafísica del "trasmundo". Pero es un deber, y hasta el único deber, inspirado por un valor y una lucidez que faltan por completo a los "indecentes", que rehusan sistemáticamente "hacer trampa" y se refugian cobardamente en la más mediocre de las mitomanías (14). Respecto a su banal "cordura", la "locura" de los tramposos es enriquecimiento y superioridad. Son los verdaderos "normales", porque han aprehendido la verdad de la existencia y, por tanto, conquistado la libertad.

La libertad, en efecto, se halla implicada hasta la evidencia en la misma posibilidad de la trampa. Por ella he entrevisto yo la existencia en su absurdidez radical; ella es lo que existe sin razón, lo que está ahí, obsesionante e injustificable a la vez, lo que no remite a ningún otro distinto de sí y que está más allá de lo posible y lo necesario, lo que no puede ser deducido, gratuidad pura, contingencia radical: es plenitud absoluta, maciza y asentada en sí misma. *La Náusea no es otra cosa que el sentimiento de ahogo que produce esta revelación de la existencia,* como de algo que te invade bruscamente, que se detiene en ti, que oprime pesadamente tu corazón "como una gran bestia inmóvil" (15). Sin embargo, es necesario que en el ser haya una fisura, ya que, por medio de la trampa, emerjo fuera de esta tenebrosidad maciza y logro llegar a ser distinto de lo que soy. *La angustia me revela a mi mismo como conciencia y, por lo mismo, me convence de que hay juego en el ser*, de que la nada acosa al ser de la existencia.

La libertad se funda sobre esta nada; es esta misma nada, es decir, la posibilidad que me pertenece de ser, por la conciencia, el ser que yo no soy y de no ser el ser que soy. Es preciso decir, incluso, que *yo estoy obligado a ser libre,* en cuanto que no puedo ser *tal*, sino eligiéndome a mí mismo y en cuanto que no puedo evitar elegirme (puesto que no elegir es ya una elección), ya que, arrojado en la existencia sin aprobación por mi parte, debo asumir esta existencia haciéndome ser lo que yo quiero y sin poder contar con nada más que conmigo mismo. Bajo este aspecto, la trampa no es más que un medio, una ascesis que conduce a la libertad y, por tanto, al valor, que es precisamente el efecto de su elección o, si se quiere, yo mismo, tal como yo me escojo libremente.

no se daría razón de estas "experiencias" diciendo que son el hecho de los "indecentes". A lo sumo, como hace notar Cl. Edmonde Magny (loc. cit., págs. 130 y sigs.), si la "trampa" fuese verdaderamente perfecta, ya no sería comunicable, ni siquiera accesible al mismo tramposo, que, identificándose con su locura, no existiría ya como persona ni como "yo" y se desvanecería en el mundo absurdo e incoherente en que la Náusea le habría hecho caer a plomo. La Náusea, a su vez, desaparecería en esta objetividad pura del caos absoluto. En el fondo, Antonio Roquentin no es más que un mal tramposo y una especie de "indecente", porque no hace trampa hasta el fin.

(14) Cf. *La Nausée*, pág. 167: "Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero no pueden ser nunca deducidos. Hay algunos, según creo, que han comprendido esto; sólo que ellos han intentado superar esta contingencia inventando un *ser necesario* y *causa de sí*. Ahora bien: ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es una ilusión, una apariencia que se puede disipar; es lo *absoluto*, por consiguiente, la gratuidad perfecta."

(15) *La Nausée*, pág. 168.

Por lo demás, yo puedo renunciar a la libertad, pero únicamente de mala fe, porque precisamente con mi libertad es como únicamente puedo renunciar a la libertad. Es lo que hacen precisamente los "indecentes". Son "serios" por definición, porque no admiten más que la "objetividad" : su ideal es revestirse de la consistencia de las cosas, estar estabilizados y solidificados. De hecho, no llegan más que a ser pastosos y viscosos, porque la conciencia sólo se solidifica en la muerte, y, justamente por eso, cesa de existir.

El "pastoso y el viscoso" (o también el "pegajoso") desempeñan un papel importante, en Sartre, para simbolizar el estado del hombre que, renunciando a la libertad e instalándose en la mala fe, intenta *transmutarse en cosa* y, en primer lugar, "se espesa", se empasta y se coagula. (El sentido común, por otra parte, ha captado bien este fenómeno, como cuando dice, por ejemplo, que la sonrisa "se congela" en los labios, es decir, que se estabiliza y materializa, que termina por hacerse un objeto.) *La viscosidad es, pues, el estado intermedio entre la nada o la fluidez de la libertad y la plenitud maciza y opaca del en-sí* (o de la "cosa"). La conciencia resbala en su interior como en el sueño. Pero el hombre no se halla nunca a gusto en este estado. Es más, el viscoso, en cuanto es percibido como tal, inspira un sentimiento de horror, porque es una cosa espantosa para una conciencia hundirse en la viscosidad (16).

(16) Cf. *Etre et Néant,* págs. 698-701 : "Lo "viscoso" es ante todo la homogeneidad y la imitación de lo líquido. Una sustancia viscosa, como la pez, es un fluido aberrante. Lo viscoso se revela como esencialmente turbio, porque la fluidez existe en él disminuida... Lo viscoso es la agonía del agua... Esta inestabilidad congelada de lo viscoso hace desalentadora su posesión... Lo viscoso es dócil. Sólo que, en el preciso momento en que creo poseerlo, he aquí que, por un curioso trueque, es él quien me posee... Lo viscoso aparece como un líquido vista en una pesadilla y cuyas propiedades todas se animarían de una especie de vida y se volverían contra mí."

Sin duda también, *la libertad es pesada de llevar*. Tiene algo de abrumador, en cuanto coloca sobre mis espaldas el peso de mi ser y el peso del mundo. Pero es el *único valor*, porque no se apoya más que en sí misma, y el valor absoluto, porque sólo por ella hay otros valores.

II

. EL EN SI Y EL ORIGEN DE LA NADA

A) EL SER-EN-SÍ

1. Los análisis precedentes parten de la experiencia de la Náusea y se desarrollan en un plano psicológico. Pero pueden ser llevados también al plano ontológico. Ese es el dominio que explora técnicamente la obra filosófica de J.-P. Sartre titulada *L'Etre et le Néant,* con este subtítulo: *Ensayo de ontología fenomenológica.*

Expliquemos, en primer lugar, este subtítulo, que asocia paradójicamente dos palabras que parecen excluirse mutuamente. "El pensamiento moderno—escribe Sartre—ha realizado un progreso considerable al reducir el existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan. Se intentaba con ello suprimir cierto número de dualismos que obstaculizaban la filosofía y reemplazarlos por el monismo del fenómeno. ¿Se ha logrado? (17). Sin duda alguna, ya no hay lugar para distinguir, en el existente, un exterior y un interior, una apariencia accesible a la observación y una "naturaleza" que se ocultaría tras una pantalla. Esta naturaleza

(17) *L'Etre et le Néant,* pág. 11. De ahora en adelante citaremos esta obra con la abreviatura EN.

no existe. El ser de un existente es justamente lo que *parece.* La apariencia, es decir, *la objetividad,* es toda la realidad de la cosa, como lo han establecido Husserl y Heidegger. Es un relativo-absoluto, relativo en cuanto se relaciona con alguien a quien parece, pero absoluto en cuanto no remite a nada fuera de ella misma. *Lo que el fenómeno es, lo es absolutamente; se revela tal como es,* y, por consiguiente, se le puede estudiar y describir como tal, puesto que es absolutamente indicativo de sí mismo. Esta descripción será, por lo tanto, una *ontología,* en cuanto afecta al ser mismo, pero una ontología *fenomenológica,* en cuanto que el ser no es nada más que la objetividad del fenómeno (18).

Al mismo tiempo, desaparece el dualismo de la potencia y del acto, que estaba ligado desde Aristóteles al dualismo del fenómeno o accidente y de la esencia o sustancia. "Todo está en acto", puesto que el fenómeno es toda la realidad del ser, y la aparición es toda la esencia: detrás del acto no se oculta nada, ni potencia ni virtualidad. *El ser es necesariamente y absolutamente todo lo que él es,* y la esencia no es otra cosa que el lazo en que se enhebran las apariciones sucesivas del existente; es decir, que ella misma es una aparición (19).

Sin embargo, dice Sartre, rechazamos el idealismo, que ha visto claramente, sin duda, que el ser se reduce al fenómeno y le es coextensivo, pero que comete el grave error de subjetivar el fenómeno y, con él, el ser. En realidad, *el ser del fenómeno es verdaderamente una apariencia de ser,* que se puede describir como tal. Hay un "fenómeno de ser", que es el ser del parecer, y la ontología tiene por misión describirlo tal como se manifiesta. Pero es claro que esta descripción no consistirá en descubrir en el fenómeno, es decir, en el existente, un ser al que remitirá, en cierto modo, como si el objeto *poseyese* o *recibiese* el ser por participación o por creación. El objeto *es,* y no se puede decir nada más. Como tal, es decir, como ser, es lo que se designa a sí mismo como un conjunto organizado de cualidades, condición de toda revelación, ser-para-revelar y no ser-revelado: el ser del fenómeno es la condición y el fundamento del ser. Pero de aquí se sigue que el ser del fenómeno no puede reducirse al fenómeno del ser: éste es "ontológico" en el mismo sentido que el argumento de San Anselmo: exige, por el hecho de ser fenómeno, un fundamento que sea "transfenoménico", es decir, que escape, como tal, a la fenomenalidad (cuya existencia es no existir más que como revelación de sí). El ser del fenómeno desborda, pues, y fundamenta a la vez el conocimiento que de él se tiene (20).

(18) EN, pág. 12.
(19) EN, pág. 12.

(20) EN, pgs. 14-16. Una discusión detallada de estos preliminares nos llevaría a considerar de nuevo toda la ontología. Nos limitaremos aquí a hacer algunas observaciones:

i. La eliminación del dualismo del fenómeno y del ser no es cosa tan sencilla, al menos si se evita tomarlo en sentido kantiano, como hace Sartre. La noción kantiana y empirista de un ser (sustancia o noúmeno) que se hallaría oculto, inaprehensible en sí mismo, *detrás* de la apariencia, es evidentemente absurda. El fenómeno es el mismo ser en cuanto se manifiesta; el ser no es una cosa que está bajo otras cosas, como un cuerpo bajo el vestido que lo disimula. Pero de aquí no se sigue que lo que se manifiesta sea la totalidad del ser: en la *unidad concreta* del ser se halla la *dualidad* del manifestado y del manifestante, es decir, de un lado, el fenómeno, que es verdaderamente aspecto del ser, *no es más que un aspecto* del ser, y de otro, el fenómeno remite *a la vez* al cognoscente y al ser, por una doble relatividad que podría servir para definirlo, en cuanto que *determina al cognoscente como tal* especificando su acto de conocer, y en cuanto que e* «na *determinación del ser* por la cual éste se anuncia al cognoscente. Ahora bien: todo esto se compagina mal en Sartre, no en razón de una elucidación previa de la noción de ser (ya que no hay nada de eso en él), sino por efecto de una simple decisión que concede gratuitamente desde el principio que el "existente debe reducirse a la serie de las apariciones que lo manifiestan". De este postulado va a

2. Hemos descubierto, pues, al ser en el pleno sentido de la palabra, es decir, el *en-sí.* No podemos, en efecto, aceptar el punto de vista de Berkeley, para quien "ser es ser

derivar toda la ontología de Sartre, con una lógica nunca suficientemente alabada, pero donde no habrá en definitiva nada más que este postulado que la fundamenta, es decir, nada más que un *a priori.* Notemos especialmente que la noción del en-sí, que ha de desempeñar un papel tan Importante, resulta inmediatamente de la tesis precedente. Si, en efecto, el ser no es nada más que la serie de sus apariciones, se sigue de ello que el fenómeno, en su objetividad misma, es un absoluto que no remite a nada más allá de él. Pero, en este caso, su aparición o su manifestación se hace incomprensible, ya que toda manifestación es expresión de determinada relación a sí, implica evidentemente un cierto "desdoblamiento", una cierta "descompresión" interna (para emplear el vocabulario de Sartre), un "fuera" y un "dentro". De no aceptarlo así, la aparición del fenómeno (es decir, del mundo) llegará a ser una contingencia absoluta, tan gratuita y absurda como el ser del fenómeno, y este mismo ser, que no puede tener relación a nada, será concebido como esa cosa maciza, impermeable, densa y opaca que define el en-sí.

2. En el fondo, como Sartre ha notado, lo que aquí se discute es *el dualismo del acto y de la potencia.* Para Sartre no hay potencia; todo está en acto, el ser que es, es actualmente todo cuanto puede ser. Pero este modo de ver se halla en contradicción con la experiencia del cambio que Impone hasta la evidencia la convicción de que el ser no es jamás la totalidad de su ser. Por otra parte, se apoya implícitamente en una noción errónea de la potencia, concebida como una cosa o un acto disminuido, envuelto u oculto en el ser. Ahora bien: la potencia no es nada semejante. Es, por el contrario, en cuanto tal, una especie de nada de ser, no absolutamente, sino relativamente al acto, es decir, es una nada de ser *actual.* Pero tiene, por lo mismo, una cierta positividad, que consiste justamente en existir a título de posibilidad real en el ser mismo, el cual es no solamente todo lo que es actualmente, sino todo lo que puede ser.

3. Esta potencialidad del ser es la que hace posible e inteligible el cambio. Aristóteles ha insistido ampliamente sobre ello. Demuestra que, sin esta nada interior, el ser sería inmóvil, denso, pleno y, como dice Sartre, "asentado en sí mismo": la potencia introduce en él elasticidad y permeabilidad; puede a la vez devenir y recibir. Precisamente a causa de esta negación de la potencia viene Sartre, con una lógica indiscutible, a hacer del "en-sí", es decir, del ser mismo, una plenitud absoluta en que ningún movimiento es concebible y del que nada se puede decir, sino sólo que es. Inmóvil, denso, macizo, opaco y tenebroso, el ser, así concebido, no es, en definitiva, más que el nombre de la materia. Como en Parménides y en virtud del mismo principio, la ontología sartriana desemboca en pleno materialismo.

percibido o percibir". El ser no puede reducirse ni a lo uno ni a lo otro. No se reduce al percibiente (o la conciencia), porque éste, como tal, es un ser: hay un ser del conocimiento que requiere él mismo un fundamento, a falta del cual la totalidad "percepción-percibido" se hunde en la nada. Así el ser-fundamento del *percipere* debe ser, él mismo, *transfenoménico.* El ser no se reduce al hecho de ser percibido, porque, en primer lugar, como tal, nos remite a un percibiente, cuyo ser se nos revela por lo mismo como conciencia. Además, la conciencia es siempre conciencia *de algo,* y no pura espontaneidad: suponer que el ser se reduce a ser-percibido sería suponer que la conciencia da el ser a una nada exterior a ella, conservándole su nada de ser. Otras tantas absurdideces, declara J.-P. Sartre (21). Es, pues, forzoso admitir que *el conocimiento exige a la vez el ser trans fenoménico de la conciencia y el ser trans fenoménico del fenómeno* (22).

Digamos, pues, que "el ser transfenoménico de lo que es *para la conciencia* es el mismo *en-si"* (23). Hay un ser de la conciencia, o *ser-para-sí,* y un *ser-en-sí.* Por "conciencia" designamos aquí, no la conciencia reflexiva de sí, que se toma a sí misma por objeto, sino esa conciencia posicional que se rebasa a sí misma para alcanzar un objeto y que se

(21) EN, pág. 26. Se puede observar aquí (y la observación debería repetirse muy a menudo: cf., pág. 11: "una conciencia inconsciente 10 que es absurdo"; pág. 19: "o bien afirmamos la necesidad de la regresión al infinito, lo que es absurdo") que la acusación de absurdidez no sería de mucho peso *en el sistema sartriano,* para el cual el ser es fundamentalmente absurdo, gratuito y sin razón. A la inversa, si el absurdo na de ser rechazado como impensable e imposible, ¿cómo afirmar que constituye el fondo de las cosas y que todo es absurdo? rtre se e demasiado claramente en la misma contradicción que el pirronis[illegible] quiere demostrar que es verdad que no hay nada verdadero, o hacer cuestión del principio de contradicción con la ayuda de este mismo principio.

(22) EN, págs. 23-27.

(23) EN, pág. 29.

agota en esa misma posición. Es lo que Sartre llama **"Cogito prerreflexivo"**: **conciencia** que es conciencia de ser conciencia de su objeto, el cual, como tal, es para-mí. Esta conciencia percibiente no es, ella misma, objeto de percepción, si no nos veríamos enredados en un proceso al **infinito,** ya que si el cognoscente tuviese que ser conocido, sería necesario de nuevo que el cognoscente-conocido fuese a su vez conocido, y así siempre, sin término cierto: la conciencia se **huiría** a **sí** misma con huida eterna. *La conciencia inmediata que yo tengo de percibir está, pues, toda entera polarizada por el **objeto** y por el mundo.* Se ignora a sí misma como conciencia y no se conoce sino como conciencia *de objeto* o *de acto;* es una sola cosa con la conciencia de aquello de lo cual es conciencia. En este sentido, el placer, por ejemplo, no es ni una cosa que existiría "antes" que la conciencia del placer, ni una cualidad de que yo tendría conciencia por una regre**sión** a mi conciencia: el placer es la misma cosa que la conciencia y es conciencia misma en cuanto **tal:** ella existe como placer y esta existencia es actualmente totalidad de su ser de conciencia.

De ahí se sigue que el modo de ser de la conciencia (a la inversa del que supone el argumento ontológico, en que se va de lo posible al ser) es tal que la conciencia no es *posible* antes que el ser, sino que, al contrario, *es su existencia la que implica su esencia:* para que haya placer, es necesario que haya primero, *de hecho, conciencia* (de) este placer (24). Además, no se puede explicar la conciencia por nada más que por si misma, si no no sería más que un *efecto* y, por consiguiente, sería preciso que fuese anteriormente no-con-

(24) El "de" entre paréntesis **significa** que la **conciencia** se Iden**tifica** con el objeto de que es conciencia, sin tomarse a si misma como objeto.

ciencia o conciencia-inconsciente, lo cual es absurdo. "La conciencia es conciencia de cabo a rabo. No podría ser limitada más que por ella misma" (25).

Por otra parte, *cualquier génesis de la conciencia es inconcebible,* porque la conciencia no puede ser anterior a su propia existencia. Tampoco se puede admitir que sea un acto creador de sí mismo, porque la conciencia no es conciencia (de) sí como un acto, sino conciencia (de) sí como conciencia (de) algo. **Sencillamente:** *existe por sí,* no en el sentido de que surja de la nada, ya que "antes" que la conciencia no hay más que plenitud de ser: la conciencia, de hecho, es anterior a la nada y "se saca" del ser, sino en el sentido de que no hay *nada* que sea causa de la conciencia, de que ella es por sí misma causa de su manera de ser y determinación de sí por sí.

Como tal, *la conciencia es lo absoluto,* ya que no se concibe como una sustancia o una esencia que se actualizaría en su relación con un objeto. No es relativa a la experiencia, sino la experiencia misma. No tiene nada de sustancial, sino que es pura "apariencia", ya que no existe sino en cuanto aparece: la apariencia coincide rigurosamente en ella con la existencia; su vacuidad total (al estar fuera de ella el mundo entero) hace de ella, en el sentido propio de la palabra, lo absoluto (26).

La conciencia, decíamos, es necesariamente conciencia *de algo.* Lo cual no significa sino que está orientada originalmente hacia un ser que no es ella, es decir, hacia un **"trascendente".** Este **rebasamiento** de la conciencia hacia el otro (o trascendencia) es una estructura constitutiva de la conciencia, lo cual hace del **acto** de conciencia una verdadera

(25) EN, **pág. 22.**
(26) **EN, págs. 19-23.**

prueba ontológica: la esencia de este objeto trascendente. Una subjetividad pura se desvanecería, porque no siendo ya, por definición, más que una conciencia (de) conciencia, sería una conciencia no cualificada, es decir, conciencia de nada y, por consiguiente, nada de conciencia. Si, pues, la conciencia es algo, es *revelación revelada* (revelación que se revela a sí misma) de un ser que ella no es y que se presenta como existiendo ya cuando la conciencia lo revela.

Así es como partiendo de la pura apariencia llegamos a pleno ser: la conciencia se nos manifiesta como un ser cuya existencia pone la esencia, y a la inversa, es conciencia de un ser cuya apariencia reclama la existencia. *Todo es acto y el ser está en todas partes.* Todo el problema que plantea la conciencia, y que ella se plantea a sí misma, es el problema del ser que ella es, en cuanto que este ser implica un ser distinto de él y que es propiamente el ser-en-sí o el ser-del-mundo; es decir, como hemos visto, no un noúmeno oculto *tras* el fenómeno o la apariencia, sino el ser de lo que aparece precisamente en cuanto que *es* (27).

3. El ser-en-sí, así descubierto, es el ser en el pleno sentido de la palabra. El ser de la conciencia o para-sí es radicalmente distinto, y debemos estudiarlo detenidamente. Intentemos antes caracterizar el en-sí. La filosofía sigue aquí dos caminos distintos: se encara con el sentido del ser en sí mismo, o bien en sus causas. Desde el primer punto de vista puede decirse que, por definición, el en-sí no remite a sí como lo hace la conciencia (de) sí: es inmediata y plenamente este sí, en una identidad absoluta consigo mismo (28). En este sentido, *el en-sí es opaco a sí mismo, precisamente porque está lleno de si mismo, sin interior que lo oponga a un exterior como una conciencia, un juicio o una ley.* No tiene secretos; es macizo, "inmanencia que no puede realizarse, afirmación que no puede afirmarse, actividad que no puede obrar". Cimentado en sí mismo, es *lo que es y nada más* (29).

En el otro sentido, todo cuanto puede decirse de él es que *él es.* El recurso a una creación *ex nihilo* no tendría sentido alguno. Los argumentos que invoca Sartre a este respecto son los siguientes. Por una parte, la creación *ex nihilo* no puede dar cuenta de la aparición del ser: el ser debería, en efecto, en esta hipótesis, ser conocido en la subjetividad divina y seguiría siendo, por lo mismo, un modo de ser íntra-subjetivo, que no admitiría ni siquiera la *representación* de una objetividad ni, por consiguiente, la *voluntad* de crear algo objetivo. Por otra parte, para que la creación fuese real, haría falta que el ser creado se desgajase del creador "para encerrarse en sí en seguida y asumir su ser" (en el mismo sentido en que un libro existe frente a su autor): pero, en este caso, lo creado llegaría *a ser,* es decir, no tendría auténticamente la cualidad de creado a no ser poniéndose en sí como absoluto, autónomo e independiente. Se dirá, sin embargo, que lo creado recibe indefinidamente el influjo creador (creación continuada). Pero entonces, dice Sartre, "no tiene independencia propia, no es, en sí mismo, más que pura nada" y, por consiguiente, "la creatura no se distingue en modo alguno de su creador" : se resuelve en él : vendríamos a parar a una falsa trascendencia y el creador no po-

(27) **EN, págs. 23-29.**
(28) Cf. EN, pág. 153: "Estas simples palabras: *El ser es,* Indican una plenitud maciza de positividad en que nada de lo que no *es* puede estar representado de cualquier modo que sea, ya por un hueco, un vacío, una relación, una "histéresis". El ser que es se agota todo entero en ser."
(29) EN, págs. 32-33.

dría ni siquiera tener la ilusión de salir de su propia subjetividad. Es preciso, pues, concluir que el *ser es increado,* sin relación alguna con otro ser (30).

Como tal, no se le puede derivar de lo posible, ni reducirlo a lo necesario. Lo posible, en efecto, es una estructura del para-sí (o de la conciencia) y no del en-sí, que no es posible ni imposible: es. En cuanto a la necesidad, ésta sólo hace referencia al nexo de proposiciones ideales y define la ley del pensamiento que llamamos "principio de no contradicción", pero no el nexo entre los existentes: un existente no

(30) Los argumentos de Sartre contra la creación *ex nihilo* (cf, también pág. 680) no son, de hecho, más que la negación pura y simple de esta creación, pero no tienen ningún valor contra ella. En efecto, afirmar que, en la hipótesis creacionista, el ser seguiría siendo un modo subjetivo de la divinidad equivale a negar lo que precisamente se discute. Mas una negación no es una prueba. Cierto que Sartre añade que este modo de ser intra-subjetivo no sería ni siquiera compatible con la representación de un mundo objetivo. Pero ¿no podría ser la representación de un mundo *realizable* por la potencia divina, infinita por definición? También aquí Sartre se limita a negar, pero no demuestra absolutamente nada. Por otra parte, la *voluntad* de crear lo "objetivo" no implica, en modo alguno, la representación de este "objetivo" como tal, ya que este "objetivo" (o este "real en sí") no puede ser más que un *efecto* del acto creador. Lo que se requiere es simplemente la representación de un mundo *objetivable* o *realizable* por el acto de una *voluntad,* absolutamente topoderosa. Los demás argumentos de Sartre derivan igualmente del mismo error acerca del sentido de la cuestión. El mundo creado, dice Sartre, se desgajaría de su autor por su subsistencia misma y estaría dotado de aseidad. Pero precisamente ésa e» la cuestión! Se trata de saber si lo creado no puede "subsistir" sin la autonomía absoluta de la aseidad. Sartre objeta que esto implicaría la continuidad del acto creador, es decir, un acto de creación rigurosamente coextensivo a la realidad sucesiva del mundo y que, por tanto, el mundo no podría ya distinguirse del creador y se reabsorbería en él. Pero este argumento es evidentemente del mismo tipo que los anteriores (es, en el fondo, siempre el mismo "argumento"); en efecto, toda la cuestión reside en saber si el mundo no puede tener a la *vez* el doble carácter de la subsistencia y de ser-creado; en otras palabras, si la creación es posible. Este problema ni siquiera lo examina Sartre, y se limita a evitarlo mediante argumentos todos ellos ajenos a la cuestión. Añádase que la creación rebasa nuestro entendimiento: Implica el misterio de Dios y de su potencia infinita.

puede jamás derivarse de otro existente. *El ser-en-si es, pues, contingente. Increado, sin razón de ser y sin causa, es innecesario para la eternidad* (31).

B) LA NEGACIÓN

4. En-sí y para-sí: tales son los dos términos irreductibles, los dos tipos de ser que nos impone el análisis. Entre ambos, dice Sartre, no hay ninguna acción real. Pero hay relaciones que es de la incumbencia de la ontología elucidar, respondiendo a estas dos preguntas (que son más bien dos aspectos de una misma cuestión): ¿cuál es la relación sintética que llamamos, con Heidegger, estar-en-el-mundo, es decir, esta totalidad concreta que es el hombre como con-

(31) EN, pág. 34. Hay aquí un vicio de argumentación evidente. Por una parte, la *contingencia* significa, para Sartre, la ausencia de razón de ser, es decir, la absurdidez esencial. Pero el concepto de contingencia no expresa nada semejante; incluso expresa exactamente lo contrario. En efecto, se llama *contingente* a un ser que no tiene *en si* su razón de ser (o de ser tal). Pero esta razón que no tiene en sí mismo, puede tenerla en otro: puede explicarse y ser inteligible de este modo. No solamente *puede* explicarse así, sino que *debe* explicarse así, porque, si no tuviese razón de ser, no sería ni siquiera contingente, no sería de ningún modo, ya que (o bien las palabras no tienen sentido alguno) el ser que no tiene ninguna razón de ser, ni en sí ni en otro, por definición no es ser. Por otra parte, Sartre reduce abusivamente la noción de *necesario* a una relación abstracta entre nociones. Mas no puede ser necesario *en si mismo* un ser, precisamente por razón de lo que es? Así se dice que Dios es el Necesario absoluto, porque es por razón de Sí mismo, sin razón que le sea exterior, sino en virtud de la plenitud perfecta de una esencia que es idénticamente su Existencia. De hecho, el ser-en-sí sartriano no podría ser llamado necesario en este sentido y la contingencia con que Sartre le adorna significa exactamente lo contrario de la necesidad divina, es decir, la ausencia total de razón de ser, no solamente en otro ser concebido como creador, sino hasta en sí mismo. Es, pues, como tal, fundamentalmente absurdo. Pero, en este caso, ¿adonde va a parar la necesidad de *nexos ideales? ¿Cómo atribuir sentido a una proposición sobre el ter que excluye, en el ser, toda especie de sentido?*

ciencia (del) mundo? ¿Qué deben ser el hombre y el mundo para que puedan hallarse en relación? Damos en seguida la respuesta, que intentaremos justificar a continuación: todo acontece *como si* el en-sí que es la *realidad-humana*, para fundamentarse y justificarse a sí mismo, para remediar su contingencia y su gratuidad radical, se proporcionase la modificación del para-sí, es decir, de la conciencia, descomprimiendo en cierto modo esta densidad maciza y plena que él es como en-sí e introduciendo en él una grieta de nada. En efecto, en esta especie de ser que se llama el cognoscente, el único ser que es accesible es lo que hay perpetuamente *ahí*, es decir, el *conocido*. *El cognoscente, no es y no se le puede captar:* no es nada más que aquello por lo cual hay un *ser-ahi* del conocido, una presencia, porque, de suyo, el conocido no es ni presente ni ausente: no es más que el en-sí, que, como tal, no tiene relación a nada, ni al otro ni a sí mismo. Esta presencia del conocido es, pues, rigurosamente, presencia ante *nada*. El surgir de esta nada es la condición para que *haya* un mundo, y esta *nada* es la realidad humana misma, a la vez posición y negación del mundo que tienen su fundamento en nosotros y que sólo tiene validez para la *aparición* del mundo y no para él, puesto que él no se halla en modo alguno afectado, como en-sí, por la representación que nosotros tenemos de él: está más allá, siempre más allá, en la soledad definitiva de su absolutez, invencible y absurda. Así es como, cada vez que abordamos, desde el punto de vista de la ontología fenomenológica, el estudio de la realidad-humana, siempre tropezaremos con esta pareja irreductible e indisoluble: el Ser y la Nada (32).

(32) EN, pág. 165.

En la referencia que implica el ser-en-el-mundo, es decir, la relación "hombre-mundo", todo el ser se halla, pues, del lado del mundo o del en-sí, y no del lado de la conciencia o del para-sí. Este no es nada más que pura relación al en-sí. Se comprende, en efecto, de acuerdo con los análisis precedentes, que el para-sí no puede en modo alguno ser concebido como existiendo *antes,* para intentar *luego* alcanzar el ser. Si toda conciencia es necesariamente conciencia (de) algo, no puede haber conciencia más que por este algo, *antes* del cual no hay nada, a no ser el En-sí, que no es conciencia, sino objetividad pura. El Para-sí no puede ni siquiera concebirse como un ser dotado, por sí mismo, de tendencias que se actualizarían por una relación accidental a un objeto, pues esto equivaldría a constituir el Para-sí en En-sí y a suprimir la conciencia como conciencia. *El Para-si es y no puede ser otra cosa que relación al En-sí.* Asediado por todas partes por el en-sí del mundo, no lo evita sino porque no es *nada* y no está separado de él por *nada.* El Para-sí es, pues, "el fundamento de toda negatividad y de toda relación, es *la relación*" (33).

5. Estas conclusiones un poco abstractas pueden apoyarse en análisis de diferentes conductas de la realidad-humana, que nos permitirán captar concretamente el origen de la negación o el brotar de la nada en el seno del ser. Estas conductas son las de la interrogación y de la mala fe.

La misma investigación que hemos emprendido acerca del sentido del ser en general puede servirnos de punto de partida. Es esencialmente una conducta *interrogativa*. Plantea una cuestión. Como tal, implica un ser que pregunta y un ser preguntado, y supone, por lo tanto, la relación origi-

(33) EN, pág. 429.

nal del hombre al ser-en-sí. Por otra parte, significa que yo pregunto al ser que es preguntado *sobre* algo, es decir, sobre su ser o sus modos de ser, y, a la vez, que yo espero una respuesta, que será un sí o un no, un desvelamiento de ser o un desvelamiento de no ser. Admito, pues, como posible *la existencia objetiva de un no ser.* Toda mi conducta supone, pues, que la nada no es para mí un simple ser de razón (que no existe, como tal, más que en el pensamiento), sino más bien una realidad *transfenoménica.* Si pregunto al carburador (comprobando el estado de mi coche), "es que considero como posible que no haya nada en el carburador". Así, toda interrogación supone una cierta comprensión prejudicativa del no-ser; es, por este motivo, *relación de ser con el no ser:* el no ser del saber en el hombre —la posibilidad de no-ser en el ser trascendente (34)—, en fin, la verdad como limitación, es decir, como exclusión o no-ser de cualquier otra respuesta que la dada ("Es así y *no* de otra manera") (35).

La objeción con que tropieza esta concepción de la transfenomenalidad de la nada es que la negación se explica mucho mejor como una cualidad del juicio; desde este punto de vista, la Nada no tendría otra realidad, ni otro origen que el de la estructura de los juicios negativos. La negación se hallaría al término del juicio, pero no "en" el ser (36).

(34) El "trascendente", para Sartre, es esencialmente *objeto* o la cosa en cuanto *otro.*

(35) EN, págs. 37-40.

(36) Si la pregunta hecha al carburador implica evidentemente la posibilidad de que "en él no haya nada", esto no significa que sea posible que haya una cierta nada positiva y objetiva en el carburador, sino, al contrario, que el carburador no comporta ninguna nada, es decir, ninguna ausencia ni falta. "No hay nada" equivale aquí a "está todo". El "nada" negado no es el del carburador, sino el de mi conjetura: "no hay nada de lo que yo pensaba", "lo que yo pensaba no existe". Por consiguiente, no sólo no tiene, en este caso, la nada ninguna fundamento objetivo, sino que únicamente es concebible en y por el juicio. Si pensando que hay 500 francos en mi billetero, no cuento más que 300, esto significa no la existencia de un no-ser determinado, sino simplemente que yo he contado tres billetes de cien francos. En cuanto a decir que la "nada" así concebida debe tener una realidad "prejudicativa", no puede tener más significación que ésta: cualquier cosa, al ser finita, puede llegar a ser objeto de un juicio negativo, si bien la negación se refiere siempre al juicio, lo que no excluye un fundamento en la realidad; es a saber: una privación o una limitación *(negatio in re).*

Pero Sartre estima esta objeción inoperante. Para él, *no es la negación, en cuanto estructura del juicio, lo que se halla en el origen de la nada, sino, al contrario, la nada, como estructura de lo real, es el origen y fundamento de la negación.* La razón de ello es que, si la nada no tuviese una realidad transfenomenal, la negación misma sería imposible. Si hay ser en todas partes, si el ser es pleno y sin fisuras, ninguna negación es concebible: no habrá jamás juicios negativos (37). Imposible imaginar una categoría *a*

(37) Estos asertos de Sartre dejan traslucir de modo clarísimo los postulados gratuitos que condicionan toda su ontología. Estos postulados son a la vez (y solidariamente) de orden metafísico y de orden epistemológico (o psicológico). El primero, como lo hemos observado, consiste en hacer *a priori* del ser un en-sí pleno y macizo, total y absolutamente en acto. El segundo, que se sigue del anterior rigurosamente, consiste en hacer, de una manera exclusiva, de la afirmación sola (excluyendo la negación) una captación del en-sí o del ser. El ser, por si mismo, no puede ser objeto más que de afirmación: no es nada más. Correlativamente, la *negación viene a ser una aprehensión concreta y prejudicativa de la nada.* Pero todo esto es pura arbitrariedad, y de lo más impugnable. Porque toda la cuestión estriba en saber si el ser es, en cuanto tal, necesariamente "pleno" y absolutamente en acto. Es cierto, por el contrario, que la concepción del ser es perfectamente compatible con la hipótesis de una potencialidad interna: nada, en la noción de ser, excluye *a priori* la posibilidad de una cierta inadecuación del ser consigo mismo, es decir, la posibilidad de un ser que no fuese en acto todo lo que puede ser (Sartre admite, sin duda, como todo el mundo, que el manzano, durante el invierno, es "posibilidad O potencia de manzanas" y que esta potencia es en él algo objetivo, aun cuando no sea *nada* [en acto]). Ahora bien: si se acepta, al menos hipotéticamente, este punto de vista, de ello se desprende que la negación, lo mismo que la afirmación, y con el mismo título que ella, es una *captación del ser,* ya que afirmar que el ser no es esto o lo otro

priori de la negación: por una parte, una categoría no habita en la conciencia al modo de una cosa, el no es siempre conciencia (del) no; por otra parte, la negación es negación de algo e implica posición negada y suprimida (38). Así, para que sea posible decir *no*, es preciso que "el no-ser sea presencia perpetua, en nosotros y fuera de nosotros", es necesario que "la nada *asedie* al ser" (39).

El análisis de las conductas de *mala fe* nos conduciría a las mismas conclusiones. La mala fe es mendaz consigo

es todavía una manera de decir lo que el ser es, pues es captar, en el ser, *ser que falta* (negativa o privativamente). *El ser que falta*, como tal, no es nada absoluta, porque la nada no es un defecto o falta: sólo el ser puede faltar y no la nada. Así, trátese de afirmación o de negación, todo juicio, como toda interrogación, recae *sobre el ser* para ponerlo como real o no real, y esto mismo no es posible más que porque el ser puede ser a la vez, aunque bajo aspectos diferentes, ser y no-ser (actual), acto y potencia. No tenemos por qué establecer aquí esta tesis relativa al ser; queremos únicamente observar que Sartre la evita *a priori* y que su noción del en-sí es el más gratuito de los postulados.

(38) Si la negación fuese pura categoría, perdería toda función negativa: ¿cómo podría aniquilar un ser, es decir, hacerle surgir para arrojarle al no-ser?

(39) EN, págs. 40-47. Esta argumentación es a la vez justa y errónea: de visiones metafísicamente exactas deduce conclusiones falsas. Sartre tiene razón al observar que, para que la negación sea posible, es preciso que el no ser tenga una cierta objetividad o positividad. Es exactamente lo que Aristóteles establece en el Libro I de su *Metafísica,* al discutir las teorías de los Fisiólogos. Pero este no-ser objetivo, que asedia al ser (finito), es la *potencia* o la indeterminación objetiva del ser, resultante de su finitud. El ser es lo que es, pero también todo lo que él *puede* ser. Pero, al mismo tiempo, aquello que él *puede* ser, no lo es (en acto) ; la potencia es, pues, simultáneamente posición y negación, (posición por su entidad, negación por la privación o limitación que la acompaña) ; es decir : es "ser-ausente" y "*ausencia* de ser", "ser del no-ser" y "no-ser del ser". Sólo que, al contrario de lo que piensa Sartre, esta nada de ser que es la potencia no se actualiza más que en y por el juicio. En el ser no tiene actualidad alguna: el ser no es (en acto) más que lo que es. Solamente por el juicio que hago sobre el ser, la potencia que él oculta (y que es no-ser) adquiere la actualidad o la positividad que le da el ser que ella no tiene y la hace concebible y pensable.

misma. No es una mentira pura y simple: el mentiroso niega en su intención la verdad que afirma en sí: niega para sí la negación que enuncia. En la mala fe, por el contrario, yo me miento a mí mismo y creo en la mentira que me digo (40). Soy, pues, simultáneamente engañador y engañado: conozco, como engañador, la verdad que me oculto como engañado (41). Mas ¿qué significa esto, sino que la conciencia posee la propiedad de ser en sí misma su propia nada y que la nada mora en ella? (42).

(40) Así, Egisto, en *Las Moscas*, termina por dejarse arrastrar a creer en las fábulas que él había inventado para el pueblo: cree en su propia mentira. Pero su mujer, que se ha quedado en la mentira pura y simple, sin consentir en las ilusiones de la mala fe, recuerda a Egisto la verdad: "los muertos están bajo la tierra, dice, no nos dañarán tan fácilmente. ¿Olvidas que tú mismo inventaste estas fábulas para el pueblo?"

(41) En relación con la concepción freudiana del inconsciente y con el psicoanálisis que fundamenta, Sartre define su posición del siguiente modo (EN, págs. 88189). Por el recurso al inconsciente Freud introduce la noción de una "mentira sin mentiroso" (que reemplaza a la noción de "mala fe" de que se ha tratado más arriba). Este "inconsciente" permite comprender cómo yo no puedo mentirme, pero sí *ser* mentido, puesto que me coloca con relación a mí mismo en la situación de otro frente a mí; reemplaza la dualidad del engañador y el engañado, condición esencial de la mentira, por la del "esto" y del "yo", introduce en mi subjetividad más profunda la estructura intersubjetiva del *mit-sein* (ser-con). A esta hipótesis, Sartre opone que la censura, si ha de ejercerse con discernimiento, debe *conocer* lo que rechaza; si no, habría que considerar la oposición como un choque de fuerzas ciegas. La censura debe, pues, *elegir* y, para ello, conocer, es decir, hay una conciencia (de) la oposición, pero con la particularidad de que esta conciencia de la oposición se presenta a sí misma como no siendo conciencia. En otros términos, la conciencia es de mala fe.

(42) EN, págs. 85-93. Sartre muestra, además (págs. 94-111), que la conciencia, que no puede jamás coincidir consigo misma, es, por tanto, incapaz de *sinceridad*. Puede tender a ella, pero no alcanzarla, porque la sinceridad sólo, podría ser realizada en el caso de que la conciencia existiese según el modo del en-sí, lo cual es contradictorio. "Si yo me miro, yo soy dos" *(Le Sursis*, pág. 170). Ser, para la conciencia, es, pues, necesariamente *ser-de-mala-fe*. (Pero, en este caso, hay que retirar al término "malo" el sentido moral peyorativo que corrientemente implica.) La sinceridad se reduce a un juego de es-

6. ¿Deberemos entonces concebir la nada como un ser? Cierto que no; y nada sería más falso. A este propósito, Heidegger ha aportado ideas juiciosas, pero que exigen una corrección en un punto capital. Para él, en efecto, la nada no existe, *se aniquila.* La realidad-humana, que es embestida por el ser (de la existencia bruta), hace que este ser que la asedia llegue a ser un mundo, rebasándolo (o trascendiéndolo) hacia sí misma. (El Dasein, en efecto, se pone a sí mismo y "se asume" a sí mismo por este movimiento que trasciende al mundo: vuelve, pues, a interiorizarse hacia sí mismo a partir del horizonte.) Así, por un lado, la realidad humana surge como emergencia del ser en el no-ser, puesto que es ella la que hace existir como ser o como mundo a la nada (de ser) que es la existencia bruta; y por otro, el mundo está "en suspenso" en la nada, puesto que, por sí o como en-sí, no es más que el caos tenebroso e indesignable de la existencia bruta. La aprehensión del mundo *como mundo* es, pues, *aniquiladora:* el mundo, en cuanto aparece, se presenta como *no siendo nada más que mundo,* es decir, como *no existiendo más* que por el Dasein (que es "aquello por lo cual hay mundo"); pero el Dasein, a su vez, aparece como emergiendo en la nada, puesto que se pone a sí mismo a la vez como *no siendo en-si* y como *no siendo* en el mundo.

Sin embargo, esta doctrina incluye una grave dificultad, que es, según Sartre, una petición de principio. Heidegger, en efecto, supone que el Dasein tiene el poder de emerger en el mundo, es decir, que está dotado de una actividad negadora (consistente en aniquilar el mundo y aniquilarse a sí mismo). Pero es esta actividad negadora lo que se trata

pejos incesante, es decir, a un paso continuo "del ser que es lo que él es al ser que no es lo que él es, y a la inversa" (EN, pág. 106).

de explicar: ¡ella es la forma del problema, y no la solución! Evidentemente, la negación no puede justificarse a no ser por un *ser negativo* que la fundamente. Mas, como sería absurdo concebir que pudiese haber *nada* antes o después del ser y, de una manera general, fuera del ser, puesto que la Nada no es, es absolutamente preciso admitir que es *en el seno mismo del ser donde se halla y que está "en su corazón como un gusano"* (43).

C) EL ORIGEN DE LA NADA

7. ¿Cuál es, pues, en estas condiciones, el origen de la Nada? Si la negación nos remite necesariamente a la nada como a su origen y fundamento, es preciso que la Nada se dé de algún modo. Pero si, por otra parte, no puede haber nada *fuera del ser,* si no puede haber tampoco nada *a partir* del ser (puesto que el ser-en-sí, como se ha visto, no la contiene en modo alguno, ni como una cosa, ya que es Heno y sin fisuras, ni como una estructura de sí mismo, ya que, como tal, excluye absolutamente la nada); si, en fin, la nada, al ser no-ser, no puede aniquilarse (es decir, producirse a sí misma), ¿cuál es el origen de esta nada intramundana que se nos presenta bajo la forma de las realida-

(43) Cf., EN, pág. 52: "El ser es anterior a la nada y la fundamenta." "Por lo cual debe' entenderse no sólo que el ser tiene sobre la nada una prioridad lógica, sino también que es del ser de donde la nada saca concretamente su eficacia." Que la nada asedie el ser, "significa que el ser no tiene necesidad alguna de la nada para ser concebido y que se puede examinar su noción exhaustivamente sin encontrar en ella la menor traza de nada". Pero, por el contrario, la nada *que no es* "no puede tener más que una existencia prestada: toma su ser del ser: su nada de ser no se halla más que en los límites del ser y la desaparición total del ser no seria el advenimiento del reino del no-ser, sino, por el contrario, la disipación concomitante de la nada: *sólo hay no-ser en la superficie del ser".*

des negativas que nosotros llamaremos "negatidades"? ¿pe dónde viene la Nada? (44).

Observemos primero que si la Nada no puede "aniquilarse", se debe a que, para aniquilarse, hay que existir. *Solamente el ser puede aniquilarse:* la nada *está aniquilada ya por el ser por quien la nada viene a las cosas.* Al contrario de lo que piensa Heidegger, para quien el ser surge "sobre el fondo de la nada", la nada no puede surgir, para Sartre, más que "sobre un fondo de ser". Mas ¿cómo es esto posible? Conviene hacer notar primero que el ser por quien la nada viene a las cosas no puede *recibir* la nada, porque, en tal caso, la Nada no vendría a este ser sino por otro ser, que a su vez supondría otro ser de quien habría recibido la nada: nos veríamos arrastrados a un proceso al infinito, lo cual es absurdo. Por otra parte, el Ser, que es positividad pura, no puede producir ni hacer subsistir fuera de sí una Nada de ser trascendente, porque una Nada trascendente es una nada de trascendencia. Queda, pues, que el ser "aniquile la Nada" (es decir, haga surgir la Nada) en el Ser mismo que él es. Mas tampoco hay que entender esta Nada como una trascendencia (o una "cosa") interior al Ser; si no, por una parte, la Nada sería concebida de nuevo según el modo del ser, lo cual es ininteligible, y, por otra, la nada *coexistiría* con el Ser, pero no estaría *en él.* No hay, pues, más que una salida posible, que consiste en decir que el Ser hace surgir la Nada en su ser a propósito de *su ser,* o, en otras palabras, que *él debe ser su propia nada,* a causa precisamente de una característica ontológica que le es esencial (45).

Trátase ahora de saber en qué región "delicada y exquisita" del Ser encontramos el ser que es su propia nada. La conducta interrogativa que considerábamos más atrás nos proporciona la respuesta. Muestra, en efecto, que toda conducta aniquiladora (como tal, propia del hombre) supone un doble movimiento de aniquilación: el uno aniquila al preguntado por referencia al preguntante, en cuanto que la res-

(44) Finalmente se observa que la exclusión categórica de la potencia, como nada relativa en el seno del ser, y la afirmación correlativa de que todo está en acto, excluye, para Sartre, la única via por la que se puede buscar inteligiblemente el origen de la nada. Sartre va a mostrar cómo la nada "no *se aniquila*" (es decir, no se produce a sí misma), lo cual es evidente, aun cuando Heidegger se haya equivocado mucho en este sentido, sino que es *aniquilada,* y supone, por tanto, un ser capaz de *aniquilar la nada,* es decir, de obtener de una nada de realidad una realidad negativa. Sólo que, a falta de la noción de potencia, que explicaría y justificaría esta operación, Sartre se va a ver obligado a buscar el origen de la nada, no ya en el objeto (donde no está, pues no, podría estar en él más que bajo forma de potencia), sino *en el sujeto,* en el cual adquiere la positividad o realidad que no puede tener en modo alguno al nivel del objeto. *El para-sí se nos va a presentar, pues, como una nada aniquiladora.* Se aprecia aquí a lo vivo la petición de principio sobre que se basa toda la construcción ontológica de Sartre: consiste en establecer un En-sí como reuniendo toda la positividad del ser y en deducir de aquí que toda otra forma de ser (es a saber, el para-sí o conciencia, es decir, la realidad humana) no puede ser más que nada. La conclusión no es, evidentemente, sino otra fórmula del postulado inicial, que es completamente gratuito. En efecto, la demostración no pasa de ser aquí una definición disfrazada: decir que el en-sí es pleno y condensado en sí mismo, porque es pura identidad consigo mismo, no es "demostrar" nada, sino únicamente dar por supuesto lo que está en discusión, ya que aquí se trata de saber si es inconcebible un en-sí que fuese al mismo tiempo para-sí, transparente a sí mismo, sin distancia de sí a sí. En otros términos: *es suponer gratuitamente que todo en-sí es del tipo materia y cosa,* y negar a *priori* el espíritu. La "deducción" de que el para-sí (o la conciencia) es pura aniquilación (y nada de ser) no es más que una seudodeducción: es exactísimamente el postulado inicial, igualmente gratuito bajo esta nueva forma.

Se podría aún, desechando el postulado sartriano, explicar el origen de la nada, tal como se presenta en la negación, en la interrogación, en la imaginación. Diríamos a este propósito que la nada se explica a *la vez* por el objeto y por el sujeto: por el objeto, en el cual "está" a título de potencia; por el sujeto, que es el que únicamente puede "actualizar" este no ser bajo la forma de *ser de razón.*

(45) EN, págs. 58-59.

puesta puede ser negativa o, más exactamente, situando al interrogado en un estado neutro, en suspenso entre el ser y el no-ser; el otro, por el cual el interrogador se desprende en cierto modo de las series causales o del determinismo universal (el cual suprimiría hasta la posibilidad de la pregunta), es decir, que se desprende del ser y se aniquila a sí mismo. *El hombre se presenta, pues, aquí* "como *un ser que hace florecer la Nada en el mundo, en cuanto que él se afecta a si mismo de no-ser para esto" : es "el ser por quien la Nada viene al mundo"* (46).

Si esto es así, ¿cuál será la estructura de la realidad humana? Es claro que, para hacer cuestión del proceso de generación del ser por el ser y ser capaz de injertarle algo de riada, es preciso que el hombre escape a este proceso, que lo tenga bajo su mirada como un conjunto, es decir, que él se coloque *fuera del ser,* que se aisle segregando nada. Ahora bien: colocarse así a distancia, despegarse del ser, segregando una nada que aisla, eso es precisamente aquello en que consiste para el hombre la *libertad* (47).

8. Pero hasta ahora sólo tenemos una palabra. Se trata de saber qué significa, es decir, qué ha de ser la libertad humana en cuanto que por ella ha de venir la nada al mundo.

La libertad es esencialmente humana. Mas no hay que concebirla como una propiedad de la *esencia* del hombre, como si la libertad viniese a añadirse a esta esencia ya constituida, a título de determinación accidental La libertad, de hecho, *precede a la* esencia y la hace posible, porque la esencia del hombre se halla "en suspenso en su libertad" : no se puede hacer distinción entre la libertad y el *ser* del hombre, *y no hay diferencia alguna entre el ser-del-hombre*

(46) EN, **pág. 60.**
(47) EN, **pág. 61.**

y su ser-libre (48). El problema, pues, de la libertad supone la elucidación de todo el problema humano y debe ser aplazado para más adelante. No se trata aquí más que de la libertad en su relación con la Nada: ¿cómo y en qué medida condiciona aquélla la aparición de ésta?

Observemos en primer lugar que la realidad humana no puede arrancarse al mundo—como lo hace al interrogar, o también por la duda metódica, por la "puesta entre paréntesis", etc.—, mas que si es, por naturaleza, "despego de sí misma", "huida de sí". Mas éste es un asunto que hay que demorar también, por falta de elementos técnicos de profundización. Aquí, consideraremos sólo la conducta de la interrogación, que supone, como hemos dicho, que el ser humano, que reposa primero en el seno del ser, se aparta de él "por un retroceso aniquilador", tal, por consiguiente, que el anonadamiento sea condicionado por una relación a sí a lo largo de un proceso temporal, y que es propiamente la conciencia. Ahora bien: para que esta conciencia sea posible, es claro que hay que renunciar a la concepción que la asimila a una pura concatenación causal en la cual cada estado determina el siguiente, porque esto equivale a transformarla en una plenitud de ser o en "cosa" e impide absolutamente separarla de la totalidad ilimitada del ser, ponerla aparte. La conciencia, así concebida, no sería otra cosa que el mundo de las cosas: estaría totalmente embebida en el ser (49).

Queda por explicar este despegue de la conciencia que condiciona toda negación. ¿Puede explicarse por un estado anterior de la conciencia? Con seguridad que no, porque *nada* se ha introducido entre este estado y el estado presen-

(48) EN, **pág. 61.**
(49) EN, **págs. 61-62.**

te: no hay ni solución de continuidad en el desarrollo fenoménico, ni intervención de un elemento opaco que se intercale entre los dos estados. ¿Qué es entonces lo que los separa, sino justamente *nada*, una nada que es "absolutamente infranqueable", precisamente porque no es nada (ya que todo franqueamiento supone un término positivo que franquear)? Este tajo, esta fisura o esta nada (términos sinónimos) es propiamente la separación entre mi pasado psíquico inmediato y mi presente: sin esta separación ninguna negación sería posible, ya que el estado anterior de la conciencia determinaría el estado siguiente, según un ritmo en el que no se encontraría nunca más que ser y plenitud (50) *La conciencia es, pues, tajo de ser y conciencia de este tajo, no como un fenómeno padecido por ella, sino como una estructura esencial del ser consciente en cuanto tal*, ni tampoco, por consiguiente, como un fenómeno accidental, que permitiese, por decirlo así, a la conciencia reposar como una cosa cuando este fenómeno no se produjese, sino como una condición absoluta por la que la conciencia continuamente se experimenta como una aniquilación de su propio pasado (51).

D) LA LIBERTAD

9. Esta conciencia de aniquilación debe ser, si existe, conciencia de libertad, ya que la capacidad de despegarse del

(50) Si, por ejemplo, al entrar en la habitación de Pedro, observo que *ya no está*, esta comprobación de ausencia no es posible más que porque he operado una ruptura en el curso de mis representaciones (o estados de conciencia) ; si no, yo hubiese visto la habitación de Pedro, pero no la ausencia de Pedro, que, precisamente, no es nada (= negatidad).

(51) EN, págs. 62-65. Se pueden comparar estas consideraciones de Sartre con las de Heidegger (WM. CORBIN, págs. 36-37) sobre la negación como aniquilamiento.

ser segregando nada es la condición misma de la libertad. ¿Qué forma reviste, pues, esta conciencia de libertad? Sartre responde, con Heidegger, que la libertad se revela al hombre por la *angustia:* la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser; *es en la angustia en donde la libertad está en su ser* "en *cuestión para si misma"* (52). El yo que yo soy depende, en efecto, en sí mismo del yo que yo no soy todavía, como el yo que yo no soy aún depende del yo que yo soy. Yo soy mi propio porvenir "según el modo del no-ser" (53). Pero también hay una angustia frente al pasado. Por ejemplo, la del hombre que ha adoptado firmes resoluciones y que las ve derrumbadas de repente, en el momento de la acción o de la tentación, como el jugador de Dostoyevski. Una explicación corriente consiste en suponer un debate, en el cual la tendencia, en conflicto con la resolución, termina por triunfar. Mas, por una parte, esta concepción es puramente "cosista", en cuanto que pone frente a frente, como a dos seres en lucha, la razón y la pasión. Por otra, no da cuenta de los hechos: en realidad no hay tal *lucha* interior; la resolución permanece siempre *allí* y frecuentemente se vuelve uno hacia ella para pedirle ayuda, como si tuviese, por sí misma, eficacia. Pero el hombre tentado se da cuenta entonces, en la angustia, de "la total inefica-

(52) EN, **pág. 66.**

(53) Resulta fácil encontrar bajo estas fórmulas inéditas la disUnción rechazada por Sartre, pero continuamente utilizada, entre el acta y la potencia. Esta es, en efecto, en realidad "una manera de ser según el modo del no-ser". Sólo que, como hemos visto, al no poder dar un sentido *objetivo* a esta potencialidad (ya que, para Sartre, todo está en acto), el ser que es "según el modo del no-ser" no es más que una forma de conciencia. La potencia es subjetividad pura: sólo la conciencia hace surgir en el ser una nada que no hay allí de ningún modo, ni puede haber. Si, pues, la nada tiene una realidad "transfenoménica", esta realidad no puede por menos de ser la conciencia o para-sí.

cia de la resolución pasada". Cierto que está allí, pero congelada, *superada*, por lo mismo que yo tengo conciencia de ella, que ella es *para* mi conciencia. "También bajo este aspecto me hallo según el modo del no-ser." Solo y desnudo como ayer ante la tentación, a pesar de las cercas y los muros pacientemente levantados, me doy cuenta con angustia, después de haberme encerrado en el círculo mágico de una resolución, de que nada me impide moverme. "Y *yo mismo* soy la angustia, ya que, por el solo hecho de llevarme a la existencia como conciencia de ser, yo me hago no-ser ya este pasado de buenas resoluciones que yo soy" (54).

Esta libertad que se nos revela en la angustia se caracteriza por la existencia de esta *nada* que se filtra entre los motivos y el acto, es decir, por la ineficiencia esencial de los motivos. *No son ineficaces los motivos porque yo soy libre, sino que yo soy libre porque los motivos son ineficaces.* En cuanto a esta *nada* que cimenta la libertad, es imposible describirla, puesto que *no existe.* Sin embargo, se puede expresar su sentido, en cuanto que esta nada "ha sido" (*gewesen ist,* dice Heidegger) por el hombre en su relación a sí mismo. Recordemos aquí que toda conciencia es conciencia (de) algo y, por consiguiente, que el motivo sólo puede aparecer como correlación de una conciencia *de* motivo (55), es decir, que el motivo no está jamás *en* la conciencia (nunca hay nada *en* la conciencia), sino que solamente es *para* la conciencia. Pero precisamente porque no puede surgir más que como aparición, el motivo se constituye a sí mismo como ineficaz; su trascendencia (u "objetividad") está, por

(54) EN, págs. 69-71.
(55) El *de* en cursiva designa la conciencia *reflexiva,* es decir, que vuelve sobre sí como siendo conciencia (de) algo, por oposición al (de) que designa la conciencia como pura conciencia (de) algo o conciencia *reflejada.*

naturaleza, comprendida e incluida en la conciencia, y, por tanto, la conciencia le escapa justamente en cuanto lo pone. Es a ella a quien compete darle un sentido y un peso. Así, pues, la conciencia, precisamente en cuanto conciencia (o inmanencia), hace surgir la *nada* que la separa del motivo, es decir, que aniquila el motivo como trascendente. Esta misma nada, como condición de toda negación trascendente, sólo se comprende sobre la base de las dos aniquilaciones primordiales de que hemos hecho mención más arriba: por una parte, en efecto, la conciencia, como tal, se halla *vacía* de todo contenido, *no es* su propio motivo; por otra, *la conciencia está frente a su pasado y a su porvenir como ante un si que ella es según el modo de no serlo* (56).

Libre en cuanto se desgaja del ser y hecho así un Yo en la angustia, el hombre no conquista su libertad de una vez para siempre. Por el contrario, tiene que rehacer constantemente lo que distingue al ser libre, es decir, rehacer su propia esencia. Esta esencia o este yo, con su contenido *a priori* e histórico, es todo lo que soy como habiéndolo sido, todo lo que está en cierto modo detrás de mí. Ahora bien: mi deber es arrancarme constantemente a este pasado-presente, con el fin de hacerme existir; en caso contrario, me convertiría en cosa, me solidificaría en un en-sí. Debo, pues, ser siempre *previamente* a mí, y como tal, separado por una nada de la esencia que yo construyo al existir. "Una vida se hace con el porvenir como los cuerpos se hacen con el vacío" (57). De ahí es de donde nace la angustia, que es

(56) EN, págs. 71-72.
(57) *L'âge de raison,* pág. 212. Sartre añade (se trata de Mateo Delarme): "Pensaba en su propia vida. El futuro le había penetrado hasta el corazón, allí estaba todo inminente, a plazo fijo. Los primeros días de su infancia, el día en que se había dicho: seré mayor, le parecían aún hoy, con su porvenir particular, como un cielo personal

el sentimiento de mi "derelicción" y de mi absoluta libertad. Esta angustia se adorna de un carácter *moral* cuando yo me considero en mi relación original a los valores. Estos, en efecto, exigen un fundamento, pero este fundamento no puede nunca estar constituido por el ser, pues en ese caso el valor sería determinado por el ser, como un efecto por una causa, y perdería a la vez su autonomía y su valor. Este sólo puede revelarse a una *libertad activa,* que lo hace existir como valor únicamente porque lo reconoce como tal.

Así, pues, "mi libertad es el único fundamento de los valores y *nada,* absolutamente nada, justifica que yo adopte tal o tal otro valor, tal o tal otra escala de valores". *Yo soy el ser por el cual los valores existen, pero, como tal, soy injustificable y sin excusa. Soy el fundamento sin fundamento de los valores.* Esto es lo que yo experimento en la angustia, que es una toma de posesión reflexiva de la libertad por sí misma; y mi angustia aumenta al darme cuenta de que los valores no pueden existir sin poder ser puestos en cuestión, puesto que yo me reconozco libre, es decir, capaz de invertir la escala de los valores (58).

10. El hombre puede, sin embargo, adoptar con respecto a la angustia *conductas de evasión.* Una de ellas consiste en

redondo que los cubría, y este porvenir era él, *él* tal como se hallaba ahora, cansado y maturescente, aquellos días tenían derechos sobre él, a través de todo ese tiempo pasado, mantenían sus exigencias y él tenía a menudo remordimientos agobiantes, porque su presente anodino y tedioso era el antiguo porvenir de aquellos días pasados. A él era a quien habían esperado durante veinte años, a él, a este hombre fatigado le había exigido un niño implacable que realizase sus esperanzas: de él dependía que estos juramentos infantiles permaneciesen infantiles para siempre o que llegasen a ser los primeros anuncios de un destino. Su pasado no cesaba de sufrir los retoques del presente; cada día defraudaba más estos viejos sueños de grandeza, y cada día tenía un nuevo porvenir; de espera en espera, de porvenir en porvenir, la vida de Mateo resbalaba dulcemente... ¿Hacia qué? Hacia nada."

(58) EN, págs. 72-76.

refugiarse en la creencia en el *determinismo,* que proporciona un repertorio permanente de excusas. Así, el hombre, reintegrado al seno del ser, dispensado de emerger constantemente como Yo más allá de su propia esencia, acepta no ser jamás lo que él es, oponiendo la "distracción" a las reclamaciones de una libertad de que no se puede despojar, pero de la cual no se sirve más que para renunciar a ella. Distracción ante lo por venir, la evasión ante la angustia puede ser también un ensayo para desarmar la amenaza del pasado. En efecto, mi libertad debe intercalar constantemente una nada, una falla, entre mi pasado (mi esencia) y mi porvenir, pues de lo contrario el primero determinaría al segundo, y se haría imposible la libertad. Pero *el hombre tiende a huir de la angustia que le impone esta necesidad perpetua de volverse a encontrar más allá de si mismo, hacia un futuro que, a su vez, se escapa continuamente.* El artificio consistirá, en esta ocasión, en imaginar mi libertad como residiendo *en mi Yo,* siendo así que, como se ha visto, es el Yo quien *existe* a partir de la libertad. Se reconoce aquí la tesis de Bergson. Pero ¿cómo no ver que la libertad, así entendida, ya no es *mi* libertad, sino la libertad de *otro?* El Yo constituido, solidificado en cosa, es un en-sí, es exactamente la definición de la persona de otro.

Estos medios de exorcizar la angustia son, por lo demás, ineficaces. Se la puede *velar* un momento (aun cuando eso no pase de ser una metáfora, ya que la conciencia, que es por definición traslúcida, no puede ser velada), pero no suprimirla. Se intenta *no verla,* pero para esto hay que pensar en ella para evitarla. En ese caso soy la angustia según el modo de no serlo: soy evasión de angustia, lo cual sigue siendo angustia. Y es, a la vez, la forma de la mala fe (59).

(59) EN, págs. 76-84.

III

EL "PARA-SI" Y SUS ESTRUCTURAS

A) LA CONCIENCIA REFLEXIVA

1. Ahora podemos ya volver a la conciencia reflexiva, al *Para-si*, para definirla con más precisión en sus diferentes estructuras: presencia ante sí, facticidad, valor, posibilidad e ipseidad.

Ya hemos visto cómo la negación nos ha remitido a la libertad, sin la cual aquélla resulta inexplicable, y la libertad, a la mala fe. Esta, a su vez, nos remite al ser de la conciencia como a la condición de su posibilidad. En efecto, consiste en tratar de evitar lo que no se puede evitar, en evitar lo que se es, y esto mismo revela una íntima disgregación en el seno del ser, o una posibilidad permanente de no-ser-lo-que-yo-soy, o de ser-lo-que-yo-soy. La buena fe es un esfuerzo para coincidir consigo mismo, es decir, para oponerse a la disgregación íntima del ser. La mala fe acepta esta desagregación y se refugia en ella, pero negándola. Sin embargo, trátese de buena o de mala fe, esta doble conducta nos revela la estructura esencial de la conciencia, que consiste en *no coincidir consigo en una adecuación plena*, al contrario del en-sí, que es la plenitud absoluta, la adecuación total del contenido al continente.

La conciencia se nos presenta, pues, como una "descompresión de ser". Es imposible, en efecto, definirla como coincidencia consigo misma, ya que en su misma estructura implica siempre un esbozo de dualidad. Esta, bajo su forma

más primitiva, es un juego de reflejos (porque la conciencia es un reflejo) tal que el reflejo que ella es sea al mismo tiempo su propia reflexión. Por eso es frecuente la tentación de imaginar el retorno sobre sí mismo como un proceso al infinito. Pero, en este caso, la conciencia no existiría, o más exactamente, se reduciría a un en-sí. En realidad, este reflejo-reflejante que es la conciencia, es un modo de ser totalmente diferente del en-sí, es a saber: una dualidad que *es* unidad, en la cual *cada uno de los términos, desde el momento que se le intenta captar, remite inmediatamente al otro y este otro al fenómeno total.*

Esto se verá aún con más claridad si se considera la conciencia prerreflexiva (o no-tética) como conciencia (de) sí. Es tal por definición. Ahora bien: es evidente que el sí, aquí, no puede ser una propiedad del en-sí, sino que es un *reflejado*, en cuanto que remite a un *sujeto*, implicando con éste una relación de dualidad. Dualidad esencial, ya que el *si* no puede ser ni el sujeto (en cuyo caso se solidificaría en la identidad del en-sí), ni un objeto, ya que es indicación del sujeto mismo. Si se le convierte en un sujeto o en un objeto, desaparece como *si*. Este no puede ser, por tanto, ser aprehendido como un existente real. Significa una *distancia ideal* en el seno mismo del sujeto y por referencia a sí mismo; es una manera de escapar a la pura identidad, de no ser su propia coincidencia, de estar en un equilibrio constantemente inestable entre la identidad como plenitud absoluta y la unidad como síntesis de lo múltiple. Esto es lo que llamamos *presencia ante sí* o *para-si.*

Se ve ahora cómo el hecho de ser "presencia ante" implica dualidad, separación al menos virtual, despegamiento del ser con respecto a sí. Se ha introducido subrepticiamente en el ser una fisura, ya que *para ser presente a sí es pre-*

ciso no ser completa y absolutamente si. Esta fisura que separa al sujeto de sí mismo no es *nada;* es lo puramente negativo, y no una realidad calificada: ni distancia espacial, ni período de tiempo, ni conflicto interior, ni coexistencia de dos copresentes, etc. En ninguna parte podemos captar la nada en su pureza perfecta, puesto que es a la vez nada de ser y poder aniquilador. Por otra parte, somos inclinados a hipostasiar en cierto modo la nada: aquí, la nada que surge en el corazón de la conciencia *no es:* es hecha ser (o "ha sido"), es decir, que *el para-sí es su propia nada.* Por la conciencia me coloco a distancia de lo que yo soy y me constituyo como *no siendo lo que yo soy,* o bien (lo que es lo mismo) *como siendo lo que no soy.* El para-sí es un perpetuo remitir de sí a sí, del reflejo al reflejante, del reflejante al reflejo, nada de ser que viene al ser por el ser mismo, es decir, por la realidad humana, fundamento único de la nada en el seno del ser (60).

2. Es el para-sí quien engendra los valores y los posibles. El para-sí, decíamos, es *presencia-ante-el-mundo,* en cuanto que en él hay algo de lo que él no es el fundamento, es decir, en cuanto que en él hay contingencia. El contingente es el ser mismo que él es, el en-sí que él aniquila para hacerle existir para-sí, y que no es propio de la conciencia darse ni recibirlo de otro (61). Mas ¿no podría decirse, en

(60) EN, págs. 115-131.

(61) Sartre propone aquí razonamientos asaz confusos respecto a la necesaria contingencia del en-sí como tal (EN, pág. 124). Todo en-sí es contingente, dice, en cuanto que no puede fundamentar absolutamente nada, ya que, de suyo, es lleno, inmóvil y sin fisuras, y no puede fundamentarse a sí mismo más que dándose la modificación del para-si, pero dejando, al mismo tiempo, de ser en-sí. (Ese es el origen de todo fundamento: el fundamento en general viene al mundo por el para-sf). Desde este punto de vista, dice Sartre, "Dios, si existe, es contingente", ya que está, como tal, sin fundamento que justifique su ser. (El único fundamento que se podría invocar sería el de un po-

este caso, que es la conciencia fundamento para sí misma? Sin duda se funda a sí misma como defecto de ser; pero, de todos modos, es contingente que *haya* una conciencia. ¿Por qué no había de haber infinitos en-sí, sin ningún para-sí? El para-sí es, pues, un *acontecimiento absoluto,* es decir, *contingente en su mismo ser:* está ahí, como la totalidad aniquilada del reflejado-reflejante, sostenido en su ser por la contingencia perpetuamente evanescente del en-sí, contingente él mismo con esta misma contingencia, que constituye su "facticidad" o su necesidad de hecho (62). El para-sí, consciente de su facticidad, tiene por sí mismo la sensación

sible—o esencia—anterior al ser o existencia, el cual exigiese esta existencia. Pero, añade Sartre, los posibles no son nada fuera del ser; es el ser quien da el ser a sus propios posibles. Es, pues, imposible que la necesidad del ser pueda ser deducida de su propia posibilidad.) En cuanto a decir que todo contingente exige un Necesario, esto no tendría aplicación, según Sartre, más que a la contingencia en general y no a esta contingencia concreta.

Todo esto es inadmisible. Que Dios no pueda "fundamentar" (crear), ya hemos demostrado anteriormente que ningún argumento puede demostrarlo. Por otra parte, es verdad, en cierto sentido, que Dios no tiene necesidad de fundamentarse e incluso que es "sin fundamento", porque El es él mismo el fundamento, no en cuanto *se lo da*—como se supone en la tesis de Sartre—, sino en cuanto que *es* pura y simplemente, es decir, de tal manera que no hay nada, ni siquiera uña prioridad lógica, entre el fundamento y el ser, que no son "dos" más que para mi pensamiento, inadecuado a la absoluta simplicidad del Ser divino—. ¡Agreguemos que no se ve muy claro cómo la exigencia de un Necesario a partir de un contingente podría tener un "valor general" y, al mismo tiempo, no aplicarse rigurosamente a nada (ni a *este* contingente concreto, ni a *aquél)!* He ahí un tipo de "general" bastante extraño, cuya generalidad consistiría en no tenerla, y su validez, en carecer de ella (al menos en el plano del ser y del hecho).

(62) El "para-sí" es *necesario* en cuanto que se funda a sí mismo (y, como tal, es objeto reflejo de una intuición que excluye toda especie de duda posible: *Cogito).* El para-sí no es más que un hecho puro y simple (contingencia) en cuanto que *este* para-sí, *tal cual es,* podría no existir. La aparición del para-sí corresponde a un intento del en-sí de fundamentarse, es decir, de suprimir su contingencia. Pero esta tentativa no logra sino la aniquilación del en-sí, o, lo que da lo mismo, su degradación en para-sf. El para-sí es, pues, una descompresión o una desestructuración del en-sí. Es una *enfermedad del ser.*

de ser perfectamente gratuito, de estar ahí *para nada*, como estando de sobra (63).

El para-sí es fundamento de sí propio como carencia de ser: es determinado en su ser por un ser que él no es. No puede haber negación tan profunda como la que se expresa como una *carencia*. Ahora bien: la carencia, que no puede evidentemente pertenecer a la naturaleza del en-sí, no sólo surge en el mundo por la realidad humana: del mismo modo que sólo hay carencia en el mundo humano. Lo que es objeto de intuición, en este caso, es siempre el carente, es decir, el *existente* que carece de algo. Este existente, en sí, es siempre lo que él es: para definirle como carente de algo (para definir, por ejemplo, el cuarto de luna como luna incompleta o aún-no-llena), es preciso que yo trascienda el dato hacia la totalidad realizada (el disco completo de la luna) para volver, de allí, a constituirlo como carente (como cuarto de luna o luna incompleta). Es, pues, propiamente lo que falta (o el objeto de la carencia) lo que determina al existente, o, en otros términos: *lo que no es determina a lo que es*.

Ahora bien: si la carencia no puede venir al mundo más que por la realidad humana, ésta tendrá que ser ella misma una carencia en cuanto niega con su intuición un cierto ser como constitutivo de una totalidad (lo que yo veo es sólo una luna incompleta, es decir, mi representación *carece* de algo, o bien remite a una totalidad que no es *para* mí). Pero esta carencia puede ser captada en la estructura misma del para-sí. Ya hemos visto que se fundamenta en cuanto que niega *de sí* un ser o una manera de ser, es a saber: el ser-en-sí. Mas el ser-en-sí, de este modo aniquilado, no puede

(63) EN, págs. 121-127.

ser más que *sí* (es decir, el en-sí que yo soy). *La realidad humana es, pues, su propia nada:* su sentido es propiamente ser un *sí-como-ser-en-sí-carecido,* ya que el para sí es un esfuerzo, que no puede tener éxito, para coincidir con lo que él es. Este fracaso define el ser del para-sí, en cuanto que éste se capta como fracaso *en presencia* del sí que no ha logrado llegar a ser (por coincidencia con él) (64).

La realidad humana, pues, existe únicamente como carencia; no existe primero para carecer a continuación de esto o de aquello; es *esencialmente carencia* y, desde su origen, se encuentra enlazada sintéticamente con aquello de lo que carece, "como siendo en cuanto que no es, o como no siendo justamente en cuanto que es". *La realidad humana es, pues, persecución eterna de una coincidencia consigo misma que no puede verse realizada:* en cuanto para-sí (es decir, en cuanto ser que no es más que fundamento de su nada) se sobrepasa indefinidamente hacia el ser (en-sí) que es fundamento de su ser. Si numerosos filósofos han pretendido que este desbordarse de sí va dirigido hacia un Dios trascendente, Sartre afirma aquí de nuevo que el ser hacia el cual trasciende la realidad-humana "está en su misma entrada: no es sino ella misma como totalidad". Pero esta totalidad o identidad consigo misma no puede darse jamás, porque es contradictoria en sí misma, en cuanto que reúne los caracteres irreconciliables del en-sí y del para-sí (65).

(64) "No veo que haya nadie más que yo—dice Daniel en *Le Sursis* (página 107)—. Ni siquiera yo mismo: una serie de carreras excéntricas, de pequeños movimientos centrífugos sin centro alguno. Sin embargo, hay un centro. Un centro: yo, Yo, y el horror está en el centro."

(65) EN, págs. 127-133.—Sartre precisa (pág. 133) que esta totalidad "en-sí-para-sí" ha sido, de hecho, hipostasiada como trascendencia más allá del mundo, con el nombre de Dios. Dios es, pues,

3. Estas observaciones nos permitirán determinar más exactamente lo que es el ser del sí. Este ser vamos a definirlo como *valor.* Este tiene, en efecto, el doble carácter que hemos descubierto en el sí, que es el de ser un ser que no tiene ser: como valor, es ser (y bajo este aspecto es absoluto), pero este ser normativo no tiene ser en cuanto realidad. El valor, por ser propiamente el ser de lo que no tiene ser, es inaprehensible: considerarlo como realidad (o cosa), como hacen los sociólogos, equivale a convertirlo en un hecho bruto entre otros muchos y, por tanto, a suprimirlo como valor; pero, no viendo más que su idealidad, se le retira el ser, sin el cual no puede sostenerse.

¿Cuál es, pues, el ser del valor? *Es un ser que está siempre más allá del ser*, como por lo demás han reconocido la mayor parte de los filósofos, al considerar el valor como el límite por relación al cual apreciamos los actos humanos o las cosas, considerando este límite como el de una progresión indefinida. Así, Dios es considerado como el Valor supremo en cuanto es conocido como el término hacia el cual tienden todos los valores posibles y con el cual coinciden todos ellos. Hay que afirmar, pues, que el valor es aquello *hacia lo cual* un ser rebasa su ser y que está siempre más allá de todo rebasamiento. Es el *más allá hacia el cual yo no puedo jamás trascenderme*, y, por lo mismo, es la *carencia* de todo lo que falta al hombre. Ahora bien: ¿qué es esta

dice Sartre, contradicción en sí mismo. Casi no vale la pena observar a esto que la argumentación de Sartre se basa por entero en la asimilación implícita del en-sí a la materia. Es evidente que un en-sí concebido de este modo no podrá nunca ser para-sf, ya que la materia le constituirá necesariamente exterior a sí distante de sí. Pero si el En-sí es Espíritu puro, ¿qué impide que sea, *como tal*, para-sí, Pensamiento y Reflexión? ¿No habría que decir incluso que semejante En-sí espiritual es necesariamente Para-sí, por la estructura misma del En-sí, que le hace enteramente transparente a sí mismo y le hace coincidir absolutamente consigo mismo?

carencia permanente sino la imposible coincidencia entre el en-sí y el para-sí? En este sentido, el valor asedia al ser, no en cuanto es, sino en cuanto se funda, es decir, en cuanto es libertad: el valor significa el ser que yo no soy y que yo tengo que hacerme. Como tai, este ser no puede existir más que por la libertad, y la libertad al mismo tiempo es lo que me hace existir a mí mismo (66). De aquí se sigue que *el ser-para-el-valor es totalmente contingente, en cuanto que reposa sólo sobre la libertad:* la moral resulta así relativizada por completo (67).

4. El para-sí se nos acaba de manifestar como definiendo la realidad humana como carencia de la coincidencia consigo misma, coincidencia que la transformaría en sí. Lo que falta es, pues, trascendente por relación al existente. (Así, la luna llena como totalidad es lo que falta que está más allá del cuarto creciente y que le trasciende, por tanto.)

(66) Originalmente, el valor no es puesto por el para-sí como un objeto ante el cual se hallaría. Se identifica con él, y, como tal, no es *conocido,* sino simplemente vivido. Pero (el valor) podrá ser objetivado por la conciencia reflexiva, aplicada a considerar aparte la carencia de que tiene experiencia. Bajo este aspecto, la conciencia reflexiva es conciencia *moral*, puesto que no puede surgir sin descubrir al mismo tiempo los valores.

(67) EN, págs. 127-139. Esta teoría del valor depende de los mismos postulados iniciales y gratuitos que hemos puesto de relieve. En efecto, lo mismo que el para-sí no puede ser más que nada aniquiladora, por el hecho mismo de que el en-sí absorbe toda la positividad del ser, así el valor no puede aparecer más que como una nada (o una carencia) de ser, por el hecho mismo de que el ser, al ser lo que es y no ser más que lo que es, excluye como tal toda idea de valor, por la misma razón que excluye toda relación a sí o a otra cosa distinta de sí. A causa de este juego dialéctico, el valor queda reducido a una *propiedad de la nada:* surge de esa nada que es el para-sí y expresa el esfuerzo de imposible rebasamiento del para-sí hacia el en-sí para identificarse con él. Es, *a la vez, contingente, como el para-sí, y necesario, como el esfuerzo vano hacia la Identidad.* En todo esto no hay, en rigor, más que el postulado que hace del en-sí un acto que excluye toda potencialidad, una cosa maciza y llena, una pura materia.

De la misma manera, el sí, como identidad del en-sí y del para-sí, es perpetuamente trascendente al para-sí, que carece de aquél. Esto de que carece cada para-sí y que le trasciende es lo que se llama su *posible*. El posible surge, pues, solidariamente con el para-sí, es decir, surge de la descompresión del ser. Es propiamente una *manera de ser a distancia de sí lo que se es*. El para-sí no puede, pues, manifestarse sin estar al mismo tiempo asediado por el valor y proyectado hacia sus posibles propios, es decir, hacia lo que él es según el modo de no serlo.

La posibilidad que define al objeto trascendente de la carencia se presenta así como perteneciendo a un ser individual a título del poder. No se reduce, pues, a la realidad subjetiva. Mas tampoco es anterior a lo real y a lo verdadero: *no existe un mundo de posibles exterior y superior al ser*. El posible no es nada, si no es el posible de un existente que sostiene con su ser el no ser (actual) de su estado futuro.

Podría parecer que estas consideraciones nos acercan a la noción aristotélica del posible. Pero Sartre se ocupa en mostrar las diferencias, ya que rechaza absolutamente, como se ha observado, todo recurso a la idea de potencia. El ser en potencia, dice, no es más que una concepción "mágica". En efecto, la nube no es "lluvia en potencia" : es lo que es, y no es más que lo que es, a saber: una cierta cantidad de vapor de agua en suspensión en la atmósfera (68). Así, para

(68) Subrayamos una vez más el carácter apriorístico de esta tesis. Es cierto que la nube no es *en acto* más que lo que es. Pero también es todo lo que puede llegar a ser, y, por tanto, es realmente lluvia (en potencia). Al llegar la realidad de la potencia por la sola razón de que el ser no es (en acto) más que lo que es, Sartre no demuestra absolutamente nada: esas dos proposiciones son rigurosamente idénticas. El argumento aquí consiste en probar lo mismo por lo mismo, ¡ lo cual no ha pasado nunca por una demostración muy convincente !

que haya posibilidad, es preciso que la realidad humana, en cuanto que ella es ella misma, sea algo distinto de sí misma, ya que el en-sí no puede "tener" posibles. Su relación a una posibilidad no puede, pues, ser establecida más que desde fuera, "por un ser que se coloca frente a las posibilidades mismas" y que *es* sus posibilidades, es decir, que se define por ellas como "evasión de sí hacia...". El posible es la carencia del para-sí y una carencia que éste es; es el para-sí carente o, con mayor precisión aún, *aquello de que* carece el para-sí, si bien hay que decir que el posible no es, sino que se *posibiliza*, en cuanto que el para-sí, al hacerse ser, determina esquemáticamente un "emplazamiento de nada" que él es más allá de sí mismo (69).

Gracias a esto podrá comprenderse la *dialéctica del deseo*. Todo deseo indica un posible y aspira a llegar a ser ese deseo cumplido por el cual el para-sí, alcanzando su posi-

• (69) Nunca se admirará bastante la lógica de Sartre. Encontramos aquí de nuevo el postulado relativo al en-sí. Siendo éste acto y, como tal, macizo y lleno de sí mismo, no puede evidentemente tener posibles. De aquí se sigue inmediatamente que los posibles están más allá del ser o que el ser no es su posible más que como nada. *El posible es la nada que es la realidad-humana como para-sí*. Todo esto es tan perfectamente arbitrario como el postulado de que parte J.-P. Sartre. Sin embargo, a propósito del posible, queremos añadir una observación *ad hominem*. Sartre, como hemos notado, rehusa constantemente admitir tales o tales hipótesis o aserciones porque son, dice, *absurdas*. Ahora bien: "absurdo" significa "imposible" (contradictorio) (Gf. a este respecto un excelente estudio de R. VERNEAUX, *De l'Absurde*, en *Revue de Philosophie*, 1946). Hay que deducir de aquí que Sartre admite la existencia o la realidad de un mundo de posibles (o de esencias) que, cuerdamente, se hallarían de acuerdo con las leyes de no-contradicción. Conformes. Pero este universo de posibles, que Sartre critica refiriéndose a él de continuo, se halla sin apoyo del ser. Por una parte, en efecto, el ser es absurdo: ¿cómo había de poder fundar la exclusión del absurdo, y ser el lugar de los posibles, definidos implícitamente por la no-contradicción y la inteligibilidad? Por otra parte, el posible sartriano es anterior al ser, puesto que sirve para decidir del ser (lo absurdo es imposible, dice Sartre). Todo esto no parece muy coherente.

ble, se identificaría consigo, es decir, se realizaría como ser-en-sí. Pero hay que notar que el deseo no tiende nunca a su supresión, ya que quiere subsistir hasta en su misma realización: la sed, como deseo de beber, en el estado irreflexivo, quiere gozar de sí misma en el acto mismo por el que es saciada bajo forma de conciencia de beber. Esto explica la decepción que acompaña a la satisfacción del deseo, al no haber coincidencia posible entre el deseo (o para-sí) y la saciedad (o en-sí): esta coincidencia se desvanece siempre por el hecho mismo de que la realización del posible hace surgir un nuevo horizonte de posibles. *Et para-sí se escapa siempre más allá del en-sí.* Ahí está, como veremos, el origen de la temporalidad: la nada que se halla siempre entre la realidad humana y ella misma está en el origen del tiempo (70).

5. Estas observaciones nos conducen a lo que podríamos llamar el *circuito de la ipseidad.* El para-sí, decíamos, está separado de su propio posible (o de la presencia ante sí) por *Nada.* Pero, en otro sentido, esta nada interpuesta es la totalidad de lo que existe en el mundo, ya que el para-sí carente (o posible) es tal como *presencia* ante cierto estado del mundo: el mundo (o distancia de ser infinita) es el ser hacia el cual (o más allá del cual) proyecta incesantemente el hombre coincidir con el posible. *El circuito de la ipseidad no es nada más que la relación del para-sí con el posible que él es.* En cuanto al *mundo,* es la totalidad de lo existente, en cuanto que se halla atravesada por el circuito de la ipseidad, es decir, por el para-sí en persecución de un posible que, huyendo siempre más allá, conduce sin cesar el sí al para-sí (71).

El Yo *(Je* o *Ego)* se nos manifiesta ya en su verdadera

(70) EN, págs. 139-146.
(71) EN, pág. 146.

naturaleza. Una tendencia común dentro de la psicología clásica consiste en hacer de él un sinónimo de para-sí. Este punto de vista es incompatible con el de Sartre. El *Ego,* para él, es trascendente, lo cual quiere decir que es, en cierto modo, el "polo unificador" de las experiencias del para-sí, y, como tal, es en-sí y no para-sí. En efecto, si fuese conciencia, sería adecuada e. inmediatamente transparente a sí mismo y sería de este modo su propio fundamento. Pero, al mismo tiempo, por ser conciencia, debería ser distancia de sí, es decir, debería ser lo que no es y no ser lo que es. Ahora bien: ninguna de las dos condiciones se realiza. Por una parte, el *Ego* excluye absolutamente esta duplicidad esencial a la conciencia: postula a la vez la unidad y la unicidad. Por otra parte, es un hecho que la conciencia que yo tengo del "Yo" no le agota jamás, del mismo modo que tampoco le hace venir a la existencia: el "Yo" estaba ya allí antes que ella y parece ocultar profundidades donde la conciencia sólo cala lentamente. Como tal, no puede reducírsele a la conciencia y tenemos que concluir que se manifiesta a ella como un *en-sí trascendente del mundo humano* (72).

(72) Sartre observa (pág. 148) que al hipostasiar el para-sí en en-sí (Ego), se hace imposible todo movimiento de reflexión sobre sí mismo. En efecto, la conciencia, en este caso, sería pura y exclusivamente acto de remitir al Ego como constitutivo del *sí;* pero el Ego, por ser (por hipótesis) en-sí no remite ya a nada, de suerte que no hay retorno posible y el movimiento, puramente centrípeto, se detiene y se solidifica en un centro opaco que es el Ego. Estas observaciones son muy interesantes y permiten apreciar también el carácter apriorístico de la posición de Sartre. Sin duda tiene razón Sartre cuando dice que el Ego, *tal como él lo concibe,* no puede ser "conciencia" o "para-sí". Pero si él lo concibe así (como "centro opaco") es a causa de su tesis, que hace de todo en-sí (es decir, del ser como existente) una cosa material, materia. Es claro que un Ego así concebido no puede admitir ni conciencia ni reflexión, y que la ipseidad serla inconcebible. Pero la hipótesis de un en-sí que fuese espíritu (o, en todo caso,

Si bien es verdad que no es por la conciencia por lo que el *Ego* viene al ser, sin embargo sólo a causa de la ipseidad esencial de la conciencia se *manifiesta* el Ego como el fenómeno trascendente de esta ipseidad. La conciencia, en efecto, por definición incluso, es reflexión sobre sí; ella se hace, como tal, para-sí y presencia ante sí, es decir, *conciencia personal*, y el *Ego* viene a ser para ella el signo de su personalidad. Al mismo tiempo que se funda así el para-sí prerreflexivo (o espontáneo), la conciencia capta el posible que ella es, no como una pura presencia, sino como una *presencia-ausente,* lo que designa de una manera más neta aún el acto de *remitir* como constitutivo de ía estructura del para-sí. *El para-si es si-alli;* es, según frase de Heidegger, *el ser de los lejanos, sin espera, constantemente más allá.* Tal es propiamente la ipseidad o segundo aspecto esencial de la persona.

En cuanto al mundo (o totalidad de los existentes), no puede ser otra cosa que lo que la realidad humana sobrepasa hacia sí, es decir, según expresión de Heidegger, *"aquello a partir de lo cual la realidad-humana se hace anunciar lo que ella es"*. El mundo, por definición, es pues *mío* en cuanto es el correlativo en-sí de la nada, es decir, el obstáculo que debo trascender para encontrarme de nuevo como siendo lo que soy bajo la forma de "tener que ser". Por consiguiente, sin mundo no hay persona posible (o ipseidad); pero sin persona no hay mundo (73).

parcialmente espíritu), y que, como tal, sería totalmente (o parcialmente) transparente a sí mismo, esta hipótesis ¿es en algún modo inconcebible? Al menos, tendría la ventaja de dispensar a Sartre de hacer del *ipse,* es decir, del sí o la persona, una forma de la nada.

(73) EN, págs. 148-149. La idea de "persona", en Sartre, parece especialmente pobre. Aquí, todo parece reducirse a la ipseidad. En el resto de *L'Etre et le Néant* no hay nada que permita suponer siquiera las profundidades espirituales y morales, esa plenitud interior que

B. LA TEMPORALIDAD

6. Hemos visto más arriba cómo se encuentra ligada la temporalidad a la evasión perpetua del para-sí hacia su posible, que está siempre más allá de su alcance. Conviene ahora volver sobre este primer concepto a fin de precisarlo mediante la descripción fenomenológica de las tres dimensiones temporales.

Observamos, en primer lugar, que la temporalidad no resulta de la adición de los llamados "elementos del tiempo", pasado, presente y futuro. El pasado ya no es, el futuro aún no es y el presente instantáneo no existe más que como puro límite ideal: sumar estos tres elementos sería suprimir la serie y el tiempo. Es necesario, pues, considerar la tempora-

supone el desarrollo personal y especialmente la unión con Dios por la oración y el amor. Cierto que Sartre relega tal vez a su Moral la consideración de la persona bajo este aspecto. En todo caso, los numerosos personajes de sus novelas son lo menos "personas" posible. Sartre, que ha logrado en *Le Sursis* dar a la duración ese espesor que nace de la simultaneidad, no ha logrado nunca conferir a sus personajes el equivalente de esta tercera dimensión, que sólo se encuentra en la vida espiritual o moral. Sus héroes tienen el carácter "chato" desesperante de las cosas que no tienen interior; todos ellos están curiosamente fuera de sí mismos, y el ejercicio de su libertad parece servir sólo para identificarlos con las cosas. En cierto sentido, no existen, lo cual es, seguramente, una apuesta dentro del existencialismo.

Otro tanto cabría decir de los protagonistas de Simone de Beauvoir. Los de *L'Invitée* (Gallimard, 1943), por citar un caso, tienen la realidad de animales sometidos a la fatalidad del instinto. Sus gestos, sus palabras, su actividad, sus relaciones mutuas, lejos de tener la plenitud que nos confiere la voluntad de informar todos nuestros actos por una idea moral o espiritual, tienen la apariencia mecánica de autómatas determinados indefinidamente en el mismo sentido. Los conflictos, que, según Kierkegaard (y en verdad), son el distintivo de lo humano y el carácter del existente, brillan aquí por su ausencia. Si Javiera Págés y Gerbert, si Francisca Miquel y Pedro Labrousse, o Isabel Labrousse, conocen de tarde en tarde algunas vacilaciones, éstas no

lidad como una estructura original o una *totalidad* que da ser y sentido a las estructuras secundarias que lleva anejas. Ello implica que todo estudio de las estructuras secundarias debe hacerse, por decirlo así, sobre el fondo de la totalidad temporal y que interesa sobre todo llegar a una intuición de la temporalidad global, es decir, a una ontología del tiempo (74).

El análisis fenomenológico nos impone una noción del *pasado* muy diferente de la del sentido común (aceptada por Bergson), según la cual el pasado tiene sólo una especie de existencia honoraria: continúa siendo, pero cesa de actuar. ¿Cómo explicar, en este caso, que pueda asediarnos, existir "para nosotros"? Si es algo inconsciente, como dice Bergson, ¿a qué se debe que se inserte en la trama de nuestra concien-

resultan nunca de la interferencia angustiosa de una regla moral con un impulso del instinto, sino simplemente del choque de dos instintos, de los cuales el más fuerte es el que triunfa. Así acontece con P. Labrousse en sus relaciones con Javiera y "le ménage à trois" que quiere construir para suprimir el triple conflicto de dos amores que se combaten (porque el amor es exclusivo); con dos mujeres que fatalmente deben odiarse (y una de las cuales, de hecho, terminará por asesinar a la otra); con dos pasiones viriles (él mismo y Gerbert) respecto de la misma hembra. En resumen, se trata de padecer *a la vez* todos los instintos. A esto se le llama "elegir". Dígase lo mismo, en fin, y especialmente, de Javiera Pagès, sometida a todos los demonios del orgullo, de la sensualidad y de la envidia, y de Francisca Miquel, que se "elige" en el asesinato más crapuloso, después de haberse "elegido" en una empresa de seducción donde no se sabe a qué instinto—sensualidad, envidia, venganza—obedece de preferencia. Todos estos seres, en fin, no son más que sombras; su vida paramoral, carente de espesor y de profundidad, tiene el carácter inquietante de lo inhumano. Viéndolos agitarse (pero no actuar, porque son actuados) se tiene la misma Impresión que en las piezas del teatro Guiñol; marionetas que van y vienen, hablan y gesticulan, sin que se llegue (a pesar de la ilusión que se querría aceptar) a sentirlas con vida. Por lo demás, ya veremos más adelante que estos personajes chatos y estas psicologías sumarias Ilustran a maravilla la noción que Sartre nos propone del juego de la libertad y de la elección.

(74) EN, pág. 150.

cia presente? (75). ¿A qué se debe que sea *mío,* que sea originalmente pasado de este *presente* que yo soy?

Es claro, en primer lugar, que *sólo el hombre puede tener un pasado,* porque sólo hay pasado para un para-sí. En cierto sentido, *yo soy* mi pasado; si no, mi pasado no existiría de ningún modo, ni para mí ni para nadie. Pero ¿qué es esto sino decir que mi pasado es *por mí:* no que yo le dé el ser representándomelo, sino que precisamente porque yo soy mi pasado entra él en el mundo y puedo yo representármelo a partir de mi ser-en-el-mundo? Mi pasado es, pues, lo que yo tengo que ser, pero—al contrario que el posible, cuyo contrario es también posible—*yo tengo que ser el pasado que yo soy sin ninguna posibilidad de no serlo.* Asumo, pues, su *responsabilidad total,* sin opción a cambiarlo de ningún modo. (Pero ya veremos también cómo puedo cambiar su *sentido.)* En otro sentido, yo soy mi pasado, ya que me lo represento como lo que yo *era.* Mas ¿qué significa este "yo era"? ¿Quiero decir con ello que he "llegado a ser", que he cambiado? Esto no tiene ningún sentido, porque el devenir y el cambio implican ya el tiempo, y además, el devenir concebido como un modo inmediato del ser conduce a yuxtaponer el ser y el no-ser, lo cual es absurdo. En otras palabras, si devenir es para mí adquirir un ser nuevo perdiendo un ser antiguo, ninguna estructura podrá reducir a la unidad esta cascada de seres y no-seres.

Si, pues, yo no soy mi pasado, esto no se deriva del devenir, sino del hecho de que *yo tengo que ser mi pasado para*

(75) Sartre reprocha a Bergson el que, a causa de su concepción del pasado, haya "cortado los puentes" entre el pasado y nuestro presente (EN, pág. 153). La crítica es acertada. Bergson ha hecho del pasado una cosa habitada por "cosas" (los recuerdos). La relación al presente, en su teoría, es inexplicable, porque el pasado no llegará a ser nunca *mi* pasado.

no serlo y de que *yo tengo que no serlo para serlo.* Precisamente en cuanto que yo *soy mi* pasado puedo no *serlo.* Mi pasado es todo lo que yo soy en el mundo del ser-en-sí, denso y compacto (yo soy nervioso, militar, intrigante); pero todo eso está detrás de mí, es lo que yo soy *por detrás,* y que yo capto poniéndome a distancia. En otras palabras: es el en-sí *que yo soy como rebasado,* o, en una palabra, mi *facticidad* (76).

El pasado es en-sí, pero el *presente* es para-sí. ¿Cuál es el ser de este para-sí? Es, evidentemente, una presencia ante el ser, ya que presencia ante el ser y para-sí surgen y desaparecen juntos. La presencia del para-sí es, pues, aquello por lo cual hay una totalidad del ser-en-sí, es decir, de seres copresentes. *El Presente no es más que esta copresencia de los en-sí, en cuanto que un Para-sí les está presente.* Pero esta presencia misma del ser para-sí ante el ser significa que el para-sí es testigo de sí como no *siendo* ese ser al cual está presente. Es precisamente lo que se quiere decir cuando se afirma que el Presente no *existe.*

Pero no basta comprender que el Presente es presencia aniquiladora del para-sí al ser en-sí. Hay que añadir que, como para-sí, el presente tiene su ser detrás y delante de él: detrás, *era* su pasado; delante *será* su por venir, es decir, a la vez no es lo que él es (pasado) y es lo que no es (futuro) (77).

Así nos vemos remitidos al futuro. ¿Qué es el futuro? No es un "ahora" que todavía no es, porque esto le convertiría en un en-sí y el tiempo vendría a ser una yuxtaposición de estados o de cosas. El futuro, como el estudio del posible nos ha enseñado, es *lo que yo tengo que ser,* pero como pudiendo no serlo. No es un *dato,* ya que así sería el en-sí de la pre-

(76) EN, págs. 150-164.
(77) EN, págs. 164-168.

sencia, sino *lo que el para-sí se hace ser en cuanto se aprehende como inacabamiento perpetuo en relación a si mismo:* es todo cuanto está más allá del ser.

El futuro, bajo otro aspecto, es lo que espera el para-sí que yo soy, y ese "lo que espera" soy yo mismo. Me proyecto hacia el futuro para coincidir con lo que me falta y ser lo que soy. *El para-si es, pues, futuro por esencia: es, fundamentalmente, proyecto hacia el en-sí.* Pero como este proyecto es a la vez necesario e irrealizable, el futuro del para-sí es siempre futuro-pasado, un futuro imposible que se futuriza o se posibiliza (78).

7. ¿Qué ontología de la temporalidad implican estos análisis fenomenológicos? Distiguiremos aquí dos puntos de vista, uno estático, dinámico el otro.

Estáticamente, la temporalidad no puede concebirse como un tiempo universal, en el cual todos los seres y especialmente los hombres se hallasen contenidos, pues entonces los seres, en su ser, serían ajenos al tiempo. Lo verían desde fuera, sin captar su sentido, al modo como un perro puede ver un reloj midiendo con su péndulo los momentos de la duración. Sin duda, podría decirse que el tiempo, con su triple dimensión, ya no sería ajeno a los seres intramundanos, si se conviniese en considerarlo como la ley del desarrollo de los seres. El perro que mira el reloj no ve su sentido; pero si el reloj regula su propio desarrollo según ana ley de sucesión en que nada puede ser alterado, el tiempo, aun cuando le venga de fuera, llega a ser constitutivo de su propia realidad. Pero ¿cómo no ver que, en este caso, el tiempo es abolido? Porque el tiempo no puede ser yuxtaposición *estática* de antes y después; es una organización

(78) EN, págs. 168-174.

tal, que tal *después* se hace un **antes,** que el presente *se hace* pasado y el **futuro,** como se. ha visto, se *hace* **futuro-pasado** (o futuro-anterior), y que este orden de sucesión es el de una serie totalmente irreversible. En fin, la temporalidad no es el ser, porque el ser no tiene nada en sí mismo que pueda **justificar** esta descomprensión interna, este desparramiento dinámico del ser en la duración siguiendo el ritmo del antes y el después. En realidad, la temporalidad sólo puede comprenderse por referencia al para-sí: *no puede ser otra cosa que la estructura* ***interna*** *del ser que se aniquila a si mismo y que es su propia* ***aniquilación,*** es decir, el *modo de ser* propio del para-sí: el para-sí es el ser que tiene que ser su ser bajo la forma ***ek-stática*** tridimensional de la temporalidad. Es, pues, temporal por el mero hecho de aniquilarse (79).

Dinámicamente, es decir, desde el punto de vista de la *sucesión,* diremos que el tiempo de la conciencia no es más que "la realidad-humana que se temporaliza como totalidad, que es para sí misma su propio inacabamiento". En esta totalidad, siempre perseguida y nunca realizada, la nada se filtra bajo la forma del tiempo para destotalizarla, es decir, para dispersar el ser del para-sí en las tres dimensiones del pasado, del presente y del futuro. *La realidad-humana* es *una totalidad que corre tras de sí, y esta persecución es la* ***fuente*** *del tiempo:* en cuanto se rechaza, es el pasado; en cuanto se rebasa hacia sí misma, es *futuro,* y precisamente negación del instante, que no lograría más que anegar al existente en un en-sí puntual, mortal a la vez para su espontaneidad y para la totalidad (necesariamente deseada y fatalmente imposible) de su acabamiento. Jamás en ningún instante se

(79) **EN, págs. 174-188.**

podrá decir que el para-sí *es,* porque, justamente, el para-sí no el nunca. La temporalidad, por el contrario, "se temporaliza »da entera como una negación del instante" (80).

8. Acabamos de ver que *el para-sí es* ***esencialmente*** *temporal o* que se temporaliza necesariamente. Originalmente, esta temporalización se identifica con la conciencia (de) durar. Pero es posible que yo sienta correr el tiempo, que me sienta a mí mismo como unidad de sucesión y que, por reflexión, haga de esta duración una especie de objeto de conocimiento. La cuestión con que tropezamos aquí consiste, pues en saber qué relación hay entre la temporalidad original (o conciencia (de) durar) y la temporalidad psíquica (o conciencia *de* durar). Pero este problema es el de la naturaleza y de las exigencias de la *reflexión,* ya que la conciencia *de* duración no es más que la conciencia de una conciencia (de) duración, es decir, una conciencia *reflexiva* (81).

La reflexión es el para-sí consciente *de* sí. ¿De dónde viene esta especie de sobre-conciencia? Como no puede decirse que surja de la nada, cosa que carece de sentido, hay que considerarla como identificándose con la conciencia reflejada o conciencia (de) sí. Por otra parte, sin esta unidad, ¿cuál sería el valor de la conciencia reflexiva? De todas maneras, no podría haber entre las dos conciencias más que una unión exterior, que nos llevaría a plantear, en la con-

(80) EN, págs. 188-196.

(81) Hemos estudiado más arriba la conciencia ***reflejada***(*) o conciencia **no-posicional** (de) sí. Toda conciencia, por **definición,** es reflejada, pero no necesariamente *reflexiva.* Esta es la conciencia que se «apta y se pone como conciencia *de* algo, mediante una vuelta sobre **sí.** Podría **definirse** como conciencia en acto explícito, y la conciencia reflejada como conciencia en acto ejercido.

(*) Traducimos *réfléchie* por *reflejada* en vez de *refleja,* para evitar las confusiones a que pudiera dar lugar esta última traducción, habida cuenta del significado que tradicionalmente se le da en psicología, por oposición a la conciencia *directa o, concomitante. (N. del T.)*

ciencia misma, los problemas que plantea el conocimiento de las cosas. Sin embargo, aunque idénticas entre sí, las dos conciencias no pueden serlo totalmente, porque si el reflexivo se identificase absolutamente con el reflejado, ya no »abría reflexión. Puesto que el reflejado se hace *objeto* para el reflexivo, tiene que haber entre ellos una separación aniquiladora. Hay que afirmar, pues, que el *reflexivo es y no es el reflejado.* Ahora bien: ¿no es ésa la estructura ontológica que hemos descubierto en el para-sí? Y no es extraño, ya que sabemos que el para-sí es el ser que existe a modo de testigo de su ser, lo que equivale, en esta ocasión, a decir que el reflejado es *apariencia* para el reflexivo, aun permaneciendo testigo (de) sí, y que el reflexivo es *testigo* del reflejado, aun permaneciendo apariencia a sí mismo. Sólo que reflejado y reflexivo tienden cada uno & la autonomía, y, por lo mismo, toda conciencia reflejada es una conciencia alterada y dividida que el para-sí realiza por un aniquilamiento que no le viene de fuera, sino que *él mismo ha de ser* (82).

Esto es lo que hay que explicar mediante un análisis más profundo de la estructura del para-sí. Hemos visto que el surgir del para-sí implicaba inmediatamente una dispersión, y, por lo mismo, señalaba el fracaso del primer intento del en-sí para fundamentarse: el para-sí se pierde fuera, hacia el en-sí con quien trata en vano de identificarse, y en los tres ék-stasis de la temporalidad. *El* para-sí *es, pues, constitutivamente un ek-stático, es decir, tal que debe buscar su ser en otra parle,* sea en el reflejante, si se hace reflejo, sea en el reflejo, si se hace reflejante. Desde este punto de vista, la reflexión se manifiesta como un segundo esfuerzo del para-sí

(82) EN, págs. 196-Í99.

para recuperar su ser y para interiorizarse y fundamentarse, siendo para sí mismo lo que él es; el para-sí intenta realizar este imposible: hacer del ser que huye entre sus mismos dedos (y que es su ser) una especie de *dato* que por fin *sea lo que él es,* es decir, una totalidad recuperada sobre la dispersión ek-stática. Tal es la razón de la reflexión: *consiste en un doble ensayo simultáneo de objetivación y de interiorización.*

El fracaso es necesario y se identifica con la reflexión misma, ya que la tentativa del para-sí de recobrarse volviendo sobre sí no consigue más que hacer aparecer el parasí al para-sí. La reflexión pone de este modo en evidencia el hecho de que *el para-si, que quiere fundamentarse en el ser, no es más que fundamento de su propia nada* (83). La reflexión hace al mismo tiempo aparecer la existencia de dos formas de temporalidad: la temporalidad *original,* es decir, la que define la estructura del para-sí en cuanto es temporalización o historicidad, y la temporalidad *psíquica,* que es una serie concreta de unidades o de hechos psíquicos que se suceden a manera de cosas. ¿Cómo se entiende que la reflexión, que es, como tal, aprehensión pura y simple de la historicidad que ella es, pueda constituir ese *tiempo psíquico,* hecho de una multiplicidad de objetos exteriores los unos a los otros como los vagones de un tren en movimiento?

Sartre propone distinguir aquí una *reflexión pura,* que es la reflexión ontológica, si así se puede llamar, y una *reflexión impura,* que constituye la *psique,* es decir, la serie concatenada de los hechos psíquicos: el *Ego,* sus estados, sus cualidades, sus actos y, al mismo tiempo, la colección

(83) EN, págs. 199-201.

de los objetos temporales. Sin duda, hay que admitir que la reflexión impura, que es la de la vida cotidiana, envuelve en sí, como estructura fundamental, la reflexión pura. Pero ésta no puede alcanzarse más que por una *purificación*, que no es éste el lugar de describir. En su manifestación espontánea, el psiquismo construido por la reflexión impura engloba evidentemente dos modos de ser contradictorios: por una parte, el objeto psíquico, en el que la *psique* está *ya hecha*, ya que ésta se presenta como un organismo o una totalidad acabada en un Presente que conserva todo el Pasado y determina el Futuro, el cual, como tal, es ya e impide que todo se reduzca al pasado; por otra, la *psique* sólo puede existir según el modo sucesivo compuesto de "ahora", cada uno de los cuales tiende a solidificarse en en-sí aislado e independiente.

Para evitar esta contradicción, es sabido que Bergson imaginó una duración de interpenetración, en la que los estados sucesivos se fundirían entre sí. La conciencia sería una "multiplicidad interiorizada". Pero eso no son más que palabras, que definen el problema a resolver, pero que no da su solución. Otra explicación consiste en invocar una acción de las formas psíquicas unas sobre otras, en virtud de la cual estas formas se darían la mano como en un corro, e incluso se enlazarían sucesivamente como los eslabones de una cadena. Pero esta explicación no vale absolutamente nada: por una parte, suprimiría la espontaneidad del psiquismo; por otra, y por eso mismo, aboliría el tiempo como duración o pasar. En cuanto a suponer una acción a distancia entre los objetos psíquicos, es recurrir a la magia y salir así de los límites válidos de la explicación.

¿Cómo responder entonces a la cuestión que nos planteábamos tocante a las relaciones entre las dos temporalidades? Diremos que, por el hecho mismo de que la conciencia reflexiva se constituye como conciencia *de* duración, la duración psíquica debe manifestarse a la conciencia. No es, en efecto, más que una especie de acompañamiento de la temporalización ek-stática fundamental del para-sí, una especie de ser *virtual* que es como un jalonamiento en "ahoras" puntuales sucesivos del perpetuo rebasarse del para-sí hacia un en-sí imposible de alcanzar. Como tal, el tiempo psíquico *es*, mientras que el tiempo original de la reflexión pura se *temporaliza.* Además, sólo está constituido de pasado, es decir, se reduce al mundo como presencia virtual u objeto posible de mi intención cognoscente. En fin, y por lo mismo, como objetivación en en-sí de la temporalidad original, el tiempo psíquico ofrece el primer esbozo de un "fuera", que sólo es virtual, pero al cual el ser-para-otro conferirá la "realidad" que todavía no tiene (84).

C) LA TRANSCENDENCIA

9. Ahora estamos en condiciones de abordar el problema con que tropezamos al principio, que era el de descubrir la relación original del hombre con el ser-en-sí (o ser de los fenómenos). Ni el realismo ni el idealismo han sido capaces de contestar satisfactoriamente, porque, de una parte, no hay acción posible del ser "trascendente" (85) sobre la conciencia, y, de otra, no es concebible que la conciencia construya el trascendente objetivando elementos sacados de su subjetividad. La relación original al ser no puede ser,

(84) EN, págs. 201-218.
(85) Recuérdese que *trascendente* significa, on Sartre, lo que está más allá de la conciencia, es decir, en general, lo "objetivo" o el "en-sí".

pues, la relación accidental de sus dos sustancias originales y separadas; tiene que ser, necesariamente, constitutivo de la estructura misma de esos seres. Toda la cuestión reside en saber lo que esto implica, es decir, *cómo* es posible el *conocimiento.*

Podemos señalar ya desde ahora los puntos logrados en este dominio. Hemos visto que si la conciencia, al igual que los fenómenos (incluso el fenómeno de ser), pueden en cierto sentido pasar por abstractos, ya que ni hay conciencia pura ni fenómenos puros, el ser de los fenómenos no puede en modo alguno pasar por una abstracción: como en-sí, es lo que es y, para ser, no necesita de nada más que de sí. En cuanto al para-sí, sabemos que no tiene nada de común con lo que se denomina sustancia o en-sí: no es más que su propia aniquilación. Se sigue de aquí que *únicamente en el para-sí* hay que buscar la solución *del problema de la relación al ser que se define como conocimiento o como acción,* y que no es más que una nueva forma de la relación ek-stática del para-sí al en-sí, y, como tal (al ser el para-sí esencialmente relación), constitutivo del ser mismo del para-sí (86).

El problema puede, pues, formularse así: "Siendo el en-sí lo que él es, ¿cómo y por qué tiene el para-sí que ser en su ser conocimiento del en-sí?" Partamos del hecho de que todo conocimiento es intuitivo. ¿Qué quiere decir esto exactamente? La intuición, se dice, es la presencia de la "cosa", en su realidad concreta, ante la conciencia. Pero nos consta que el en-sí nunca es, por sí mismo, "presencia ante...", y que el ser-presente es un modo de ser ek-stático del para-sí. Tenemos, pues, que invertir los términos de la definición de

(86) EN, págs. 219-220.

intuición y decir que es *presencia de la conciencia ante la cosa...* ¿Cuál es entonces la naturaleza de esta presencia?

El análisis hecho del para-sí nos ofrece la respuesta: hemos visto, en efecto, que el para-sí sólo puede existir a título de conciencia *de* algo, es decir, de reflejo de un ser que él no es y que se califica a sí mismo como *no siendo* ese ser, lo que quiere decir que se califica como *exterior a sí. Trascendencia y negación van, pues, unidas y son igualmente originales.* Mas es preciso entender bien esta negación: no se trata de una negación *externa,* como aquella por la cual un testigo distingue dos objetos (este lápiz no es el tintero) y que, como tal, no tiene su fundamento en los objetos sobre que versa, sino de una negación *interna,* es decir, tal que el ser negado califica al otro, por su ausencia misma, en lo más íntimo de su esencia. Ahora bien: esta negación interna no se puede encontrar evidentemente en el en-sí. Sólo puede pertenecer al para-sí, cuyo ser está determinado por un ser que él no es. Esto es lo que da cuenta del conocer, al ser el para-sí el único ser capaz de manifestarse como no siendo aquello a lo cual se hace presente. En este sentido, el para-sí se manifiesta *allí,* en el ser mismo que él se concibe como no siéndolo.

El conocimiento, como presencia del en-sí ante el para-sí, no es, pues, ni continuo ni inmediato, ya que hay separación entre cognoscente y conocido, ni discontinuo y mediato, ya que lo que separa al cognoscente del conocido es *nada,* y no una nada realizada, que crearía una verdadera discontinuidad, sino una nada aniquilada, es decir, un *acto aniquilador.* Es propiamente una *identidad negada,* negatividad pura: *el conocimiento y el cognoscente no son nada, a no ser el hecho de que "hay" ser:* el ser "se da en relieve sobre el fondo de esta nada". Lo *real* es, pues, *realización:* el cono-

cer hace que haya ser, por lo mismo que es negación reflejada del ser (87).

Así surge el mundo de la trascendencia. En el seno mismo de este mundo, los "objetos", en cuanto "esto" y "aquello", surgen como *cosas-utensilios* sobre el fondo del mundo como totalidad indiferenciada. Hemos visto, en efecto, que el para-sí es perpetua evasión hacia sus posibles, con los que aspira en vano a coincidir, y, por consiguiente, libre huída hacia un término trascendente que él es (88). *Corremos tras de nosotros mismos y somos el ser que jamás puede alcanzarse.* Como tal, el hombre es, pues, negación pura, perpetua evasión de sí hacia un más allá que es un mundo futuro, y, por lo mismo, la totalidad de sus posibilidades, es decir, y correlativamente, la totalidad de los utensilios. No me pierdo en el mundo por "inautenticidad", como quiere Heidegger, sino por el hecho de ser necesariamente remitido de utensilio en utensilio. Así es que, precisamente en la medida en que el para-sí es su propia carencia, se le manifiesta el ser sobre el fondo del mundo como cosa-utensilio y "el mundo surge como fondo indiferenciado de complejos indicativos de utensilidad" (89).

10. Bajo este aspecto, la temporalidad, que es originalmente la forma misma del para-sí en cuanto se hace conciencia reflexiva del reflejo que él es, reviste, según el modo irreflejado, un carácter de objetividad. Es una aprehensión *sobre* el ser. Así es como hay un *tiempo del mundo,* cuyas modalidades conviene describir.

(87) EN, págs. 221-228.
(88) Sartre (EN, pág. 253) compara este comportamiento ontológico coa el del "asno que arrastra tras sí un carricoche y que trata de alcanzar una zanahoria sujeta al extremo de un palo sujeto a su vez a las varas".
(89) EN, págs. 228-254.

En primer lugar, como *pasado,* la duración del mundo está hecha de *instantes homogéneos,* exteriores los unos a los otros como los elementos del continuo espacial. Ahora bien: como se ha observado más arriba, el para-sí, por su pasado, que constituye su facíicidad, se disuelve en el en-sí. Pero, al mismo tiempo, pierde la trascendencia que le hace constantemente "evadirse hacia" y rebasarse a sí mismo hacia sí mismo: *es,* pura y simplemente, como una cosa en medio del mundo. Como tal, se pasadifica *en el tiempo,* es decir, en el pasado del mundo, con el cual se identifica, salvo, no obstante, en que tiene que ser su propio pasado. No hay, pues, en definitiva, más que *un* solo Pasado, que es el pasado objetivo *en* el cual yo estaba, y por este pasado es por lo que yo hago un cuerpo con el tiempo del mundo (90).

En compensación, *yo escapo, por el presente y el futuro, a la temporalidad universal.* El para-sí, decíamos, es presencia ante el ser, y es esto mismo lo que le constituye como presente. *El presente es presencia.* Pero en el mundo de la permanencia no hay presente, porque lo que es y lo que era se hallan en el mismo plano. ¿Cómo puede surgir entonces la dimensión "presente" del tiempo del mundo? Este surgir no es posible sino por el movimiento. Este, en efecto, es, en el presente, una especie de vacilación de las cosas; en el pasado es una estela que se borra; en el futuro no es en modo alguno. Se parece a la "progresión constante de una lagartija en la pared". No aparece más que para pasar y devenir exterior a sí. Bajo este aspecto, es comparable con el presente del para-sí, que se huye constantemente a sí mismo, es decir, que es siempre exterioridad a sí mismo y, por decirlo así, negación en movimiento,

(90) EN, págs. 255-259.

como un círculo que se ensanchase perpetuamente alrededor de su centro a fin de cercarse a sí mismo. Desde este punto de vista, *el presente del para-sí es una huida.* Pero esta "huida hacia", la establece el para-si, en cierto modo, por la constitución de instantes exteriores unos a otros, que resultan de la coincidencia o simultaneidad del propio presente del para-sí con el movimiento actual. *El presente del para-si se identifica con el presente del móvil,* y el Tiempo del mundo se halla *realizado* por el movimiento, bajo la forma de una sucesión de antes y después puntiformes e instantáneos. En esta exterioridad absoluta es donde se basa la división hasta el infinito del tiempo (91).

El futuro es, para el para-sí, la posibilidad de una presencia a un en-sí que está siempre más allá del en-sí real. *Mi futuro determina una especie de bosquejo del mundo futuro, como consecuencia de todas mis posibilidades.* Estas sólo se dan, como tales, en la reflexión, pero remiten necesariamente al futuro. Se confunden, bajo este aspecto, con la utensilidad, que es propiamente el uso que yo podría hacer de las cosas. Desde este punto de vista, el mundo surge a la vez como un futuro universal y como conteniendo futuros que son mis *posibilidades,* constituidas ya desde ahora, pero aún no realizadas. El porvenir "objetivo" es, pues, para mí, tan pronto una urgencia y una amenaza (bajo la forma de *mis* futuros), como un puro continente formal (bajo la forma de un futuro indiferenciado y homogéneo en el espacio vacío), como, por fin, una nada en-sí (como dispersión pura más allá del ser) (92).

Así hemos dado un nuevo paso en el problema del conocimiento. Vemos más claramente cómo ni el idealismo ni

(91) EN, págs. 259-265.
(92) EN, págs. 265-268.

el realismo pueden resolver este problema, porque si hay que conceder al idealismo que el ser del para-sí es conocimiento del ser, hay que afirmar contra él que hay un ser de este conocimiento, que es propiamente el acontecimiento absoluto que constituye el surgir del para-sí en medio del ser. Así, al contrario que en el idealismo, *es el conocimiento el que se reduce al ser,* y el conocimiento, que se identifica con el surgir del para-sí, no es más que *una aventura del ser,* la única aventura posible del en-sí. El para-sí llega a ser, como negación de sí, afirmación o conciencia *del* en-sí (93).

El realismo se basa en la afirmación de que, en el conocimiento, *el ser está verdaderamente presente a la conciencia* y el para-sí no añade nada al en-sí,, sino el *ser-afirmado,* que es puro accidente para él. En este sentido, todo está dado: todo me está presente sin distancia; soy acometido por el ser desde todas las direcciones. Nada me separa de

(93) Estas fórmulas, y especialmente esta definición del para-sí como la única aventura posible del ser, nos ofrecen la ocasión de subrayar, con el mismo Sartre, la "contradicción profunda" que hay en la base de su doctrina. Consiste en que "para ser proyecto de fundarse, seria preciso que el en-si fuese originalmente presencia a sí, es decir, que fuese ya conciencia". En otras palabras: el advenimiento del para-sí (o del hombre) es un puro *postulado:* "Todo acontece, dice Sartre, *como* si el en-sí, en un proyecto para fundarse a sí mismo, se diese la modificación del para-si." ¡"Como sí" se dice pronto! En realidad, *esta hipótesis es contradictoria con la noción sartriana del en-sí;* primero, porque el en-sí, como tal, no tiene ninguna relación ni consigo mismo ni con ningún otro; después, porque el en-sí excluye el para-sí. Esta hipótesis equivale exactamente a constituir un en-sí-para-sí, que es, no obstante—precisa Sartre—, la imposibilidad misma, la contradicción absoluta. A este respecto, Sartre explica que la metafísica puede formar hipótesis con vistas a unificar los datos de la ontología. Estaríamos de acuerdo si se tratase "de unificar". Pero aquí *la hipótesis es absurda precisamente en razón del sistema:* éste excluye formalmente la hipótesis en que se funda. Se puede resumir esta objeción en la disyuntiva siguiente: *o bien la hipótesis excluye el sistema, o* Wen *el sistema excluye la hipótesis.*

él, a no ser justamente esta *nada* misma que, siendo nada, es infranqueable. Ahí radican las ilusiones del realismo, que hace del cognoscente un ser absoluto, dotado de una función, que sería la de conocer. *No hay más que un absoluto: el ser;* fuera del ser no hay *nada,* a no ser el para-sí, que es esa nada, es decir, el ser mismo, es decir, el ser mismo como no siéndolo. El conocimiento es, pues, término medio entre el ser y el no-ser: subjetivo, me remite al en-sí; objetivo, me remite a mí mismo. "*El mundo es humano.*" El conocimiento me pone enfrente de lo absoluto y, por tanto, *existe una verdad del conocimiento, pero esta verdad es rigurosamente humana* (94).

IV. LA EXISTENCIA DEL OTRO Y LA LIBERTAD

A. EL PARA-OTRO

1. Hasta aquí no se ha hecho problema del cuerpo y de los sentidos. No significa, sin embargo, desconocimiento de su papel y su importancia. Pero el cuerpo, como el mundo en que está, pertenece a lo *conocido.* No es, pues, posible referir a él el conocimiento, puesto que lo supone. Este debe, pues, ser estudiado antes. Además, mi cuerpo tiene como carácter esencial el ser *conocido por otro:* lo que yo sé de *mi cuerpo me remite a otro y al ser que yo soy para otro;* me hace descubrir un nuevo modo de existir, que denominaremos el *ser-para-otro,* y que es tan fundamental como el Ser-para-sí, aun cuando la realidad-humana surja siempre simultáneamente como un para-sí-para-otro (95).

(94) EN, págs. 268-270.
(95) EN, págs. 270-271.

2. La existencia de otro plantea difíciles problemas, que hay que resolver. Estos problemas nacen de la descripción misma del para-sí, en el que descubrimos ciertos comportamientos que, aun cuando parecen ser en sí mismos estrictamente para-sí, revelan una estructura ontológica completamente distinta de la del para-sí. Tomemos la *vergüenza* como ejemplo. Me ruborizo, se dice corrientemente, de haber hecho alguna cosa. Pero es evidente que no es de la misma cosa de lo que yo me avergüenzo, sino de *mi:* tengo vergüenza de lo que yo soy. La vergüenza me descubre un aspecto de mi ser. Parece ser, en cuanto tal, un fenómeno reflexivo. Sin embargo, no hay nada de eso, ya que el sentimiento de vergüenza se halla siempre ligado al hecho de *ser visto.* Acabo de cometer una torpeza: no hago ningún juicio acerca de ello y todo se reduce a la pura conciencia de una torpeza. Mas, he aquí que levanto la cabeza y me doy cuenta de que alguien me ha visto: en seguida experimento un sentimiento de vergüenza. Supongamos incluso que nadie ha sido testigo de mi acción: sin embargo, experimentaré vergüenza si pienso que podría haber sido visto, es decir, al constituir un testigo imaginario de mi acción. La vergüenza es, pues, siempre referencia a *lo que yo parezco a otro* (96). *El juicio de otro me pone en la situación*

(96) Cf. *Le Sursis,* pág. 109: "Esto le hendió como un hachazo; era extraordinario, desesperante, delicioso. A la luz del día, la vaina se abre, a la luz del día, yo mismo para toda la eternidad, pederasta, malvado, cobarde. *Se* me ve; no, no es eso: *esto* me ve. Era objeto de una mirada, una mirada que le llegaba hasta el fondo, que le penetraba a cuchilladas y que no era su mirada; una mirada opaca, la noche en persona que le esperaba allí, en el fondo de sí mismo, y que le condenaba a ser él mismo, cobarde, hipócrita, pederasta para toda la eternidad. El mismo; palpitante bajo esa mirada y desafiando esa mirada. La mirada. La noche. Como si la noche fuese una mirada. Yo soy *visto.* Transparente, transparente, penetrado, mas ¿por quién? No estoy solo, dijo Daniel en voz alta."

de ejercer sobre mí mismo un *juicio como sobre un objeto.* Soy *tal* como otro me ve, es decir, que, en mi vergüenza, soy un ser-para-otro. Sin embargo, este nuevo ser no está *en otro:* es un aspecto de mí mismo, es mi *si-ante-otro.* Por lo cual vemos que la relación del hombre con el en-sí introduce una nueva dimensión en la conciencia: mi relación de *ser* con otro (97).

Se podría objetar, sin duda, que haría falta primero establecer la existencia del otro. Es sabido, en efecto, que el idealismo nos lleva a ponerla en duda y a proponer la hipótesis del solipsismo. Pero el idealismo ni siquiera aquí puede ser aceptado. No es que sea posible demostrar (ni, por otra parte, impugnar) la existencia del otro. Esta existencia, en cuanto que es la de *Otro sí*, es rigurosamente indemostrable, ya que, por definición, el para-sí de otro (es decir, aquello por lo cual otro es "otro" y no una cosa cual; quiera) se halla absolutamente fuera de mi experiencia: *la conciencia del otro se nos escapa totalmente.* Pero, precisamente, no se trata de *conjeturar* la existencia de otro: esta existencia la afirmo yo, o, más exactamente, la vivo, en el acto mismo por el cual yo soy para-mí, como la de un ser que *no es* yo. Volvemos a encontrar aquí la negación que condiciona toda afirmación de ser. Pero hay que entenderla bien: no se trata aquí de una negación puramente externa, como la que separa dos sustancias distintas, de las cuales una no es la otra (esta pluma no es este libro),—es negación *interna,* es decir, acto de ligar activa y sintéticamente dos términos, de los cuales el uno se pone al negar el otro. Yo constituyo al otro como no siendo yo, y me constituyo a mí como no siendo otro (98).

(97) EN, pág. 275-277.
(98) EN, págs. 278-310.

3. ¿Qué es, pues, el otro? En primer lugar, es un hombre. Esto significa que no es una cosa, es decir, del tipo de los objetos que están unos *al lado* de otros según las normas de la exterioridad espacial. Un hombre, por el contrario, es un ser *en torno* al cual se organizan sin *distancia* las cosas del mundo. Estas (este árbol, por ejemplo) están sin duda a distancia de mí (este árbol está a tres metros), pero se hallan también, como cosas-utensilios, ligadas a mí con una relación que, a la vez, trasciende y contiene la distancia, es decir, de tal suerte que los dos términos de la distancia (este árbol y yo), lejos de ser indiferentes y estabilizados en su posición recíproca, surgen juntos como un todo unívoco. La distancia se *despliega* a partir del árbol *hasta* mí. Las cosas del mundo, puestas así, por mi presencia o mirada, en relación conmigo, constituyen *mi* espacialidad, es decir, un agrupamiento *hacia mi.* Si considero a otro como un hombre, afirmo de él esta relación con las cosas del mundo: él es un centro *hacia* el cual las cosas se organizan sin distancia. Pero, al mismo tiempo, poniéndole como *otro* para mí, pongo las cosas del mundo, no ya como un agrupamiento *hacia* mí, sino como un agrupamiento *hacia* él, es decir, como una *organización que me huye y en la que estoy comprendido yo mismo como un elemento.* La mirada que otro, como tal, fija sobre la parte del mundo en la que yo estoy, me constituye como cosa del mundo y me exterioriza a mí mismo: su mirada determina una *disgregación* de mi propío universo y un reagrupamiento de las cosas en torno a él. *Al aparecer el otro me ha robado el mundo,* por la producción de un "deslizamiento helado", de un "descentramiento" de todo el universo, que mina por su base la centralización que yo opero al mismo tiempo por mi propia cuenta.

Sin embargo, el otro es también un *objeto* para mí. Como tal, forma parte de mis distancias, es decir, no es más que una disgregación virtual de mi universo. Este escamoteo del mundo que él representa para mí, lo vuelvo a tomar y lo congelo en objeto, como una suma de estructuras parciales aisladas, y, entre ellas, al otro mismo como cosa entre las cosas. De este modo, el otro-objeto es el objeto que ve lo que yo veo. ¿Qué será para mí el otro-sujeto?

Será aquel que *me ve y mi relación fundamental con él consistirá en la posibilidad permanente de ser visto por él, es decir, de ser un objeto para él.* Otro-sujeto, en cuanto me ve, sustituye al objeto que él es para mí. Mi ser emigra a él, sin dejar de ser mío; yo vengo a ser un *ser-para-otro.* He ahí una experiencia que no dejamos de tener y que se traduce en esta forma: *otro me mira.* La mirada de otro aparece, pues, como teniendo por efecto el trascender mi propia trascendencia, es decir, como produciendo la enajenación del mundo que yo organizo y, por consiguiente, como una *enajenación de mí mismo.* Todas mis posibilidades, es a saber, todo lo que yo soy, se encuentra, bajo la mirada de otro, en cierto modo solidificado y enajenado, asumido por sus propias posibilidades: *otro, como mirada, no es más que una trascendencia-trascendida* (99).

De ahí es de donde nace mi angustia. Porque yo siento

(99) Cf. *Le Sursis,* pág. 158: Otro "me ve, ve mi dureza como yo veo sus manos, mi avaricia como yo veo sus cabellos ralos, y este poco de piedad que brilla bajo la avaricia como el cráneo bajo los cabellos. Yo lo sé, volveré las páginas abarquilladas de mi misal y gemiré: "Señor, Señor, yo *soy avaro."* Y la *mirada de Medusa* descenderá de lo alto, *petrificadora,* virtudes de piedra, vicios de piedra: qué descanso. Historia de risa, heme aquí, heme aquí como tú me has hecho, triste, cobarde, irremediable. *Tú me miras y toda esperanza se desvanece:* estoy cansado de huir. Pero sé, bajo tu mirada, que no *puedo* huirme".

espontáneamente, y aun antes de cualquier reflexión, que mis posibilidades están constantemente amenazadas por el otro, cuya mirada hace que la situación me escape. Mi mirada le sitúa a él mismo bajo la misma amenaza para su libertad. *El y yo somos dos libertades que* se *enfrentan y tratan de paralizarse mutuamente con la mirada.* Nuestras reciprocidades se realizan bajo forma de rivalidad y hostilidad: oscilan del objeto-yo (o yo-cosa) al sujeto-yo (o yo-libertad). Guando, como espectador, desplegaba la distancia y determinaba yo mismo esta hemorragia del mundo hacia mí, de la que hablábamos más atrás, he aquí que la mirada de otro me obliga a *franquear* la distancia y a ir a las cosas y me confiere, por tanto, la espacialidad. Al mismo tiempo, esta mirada me temporaliza, en cuanto que, temporalizándose él mismo, me hace *copresencia* ante el mundo con él. Mi presente deviene el presente de otro: es un presente exterior y que me saca de mí, que es propiamente la presencia de otro ante mí. De este modo, *la mirada de otro me solidifica en el seno del mundo y pone, por tanto, en peligro mi ser-sujeto y mi libertad* (100).

4. Todo esto nos indica que *otro, como tal, surge como mirada sobre mí.* Bajo este aspecto, no puede ser objeto, porque su objetivación mataría a su ser-mirada. Pero me hace experimentar mi objetividad-para-él, es decir, para su propia libertad (yo existo para él) y es éste un sentimiento de "objetividad-no-revelada" que me hace experimentar a la vez su inaprehensible subjetividad y su infinita libertad, ya que sólo una libertad es capaz de limitar y trascender

(100) EN, págs. 310-326. Cf. *L'âge de raison:* "Así era como él (Daniel) imaginaba el infierno: una mirada que lo atravesaría todo, se verla hasta el cabo del mundo, hasta el fondo de sí."

mis posibilidades. Pero, al mismo tiempo, siento un *malestar,* que consiste en saberme como en peligro en un mundo que no es el que yo organizo en torno a mí. Este malestar no ha de concebirse como un acontecimiento accidental y pasajero. Por el contrario, forma cuerpo con mi surgir al mundo: *el otro me es constantemente y en todas partes presente como "aquello por lo que yo me hago objeto",* y no tendré nunca otra defensa contra él que trascender su mirada y hacerle a él, a su vez, objetividad-no-revelada bajo mi propia mirada (101).

Originalmente, el otro es, pues, a la vez, el que yo no soy (no-yo) y ser-sujeto (mirada). Pero no hay que imaginar que mi ser-para-otro sea sólo una imagen de mí, emigrada a una conciencia ajena. De hecho, es un ser perfectamente real, y que es condición de mi ipseidad ante otro y de la ipseidad de otro ante mí. Es, exactamente, mi *ser-fuera,* es decir, un fuera asumido como *mi fuera.* Como tal, yo experimento una vergüenza que es el sentimiento de mi enajenación, es decir, de ser *un objeto* y de tener que reconocerme en ese ser congelado y solidificado que yo soy para otro. La vergüenza, así entendida, tiene toda la profundidad y generalidad de una *falta original,* efecto a su vez de una *caída original* en el mundo de la exterioridad, en tales condicio-

(101) Hegel *(Phénoménologie de l'esprit,* ed. HYPPOLITE, Aubier, 1939, tomo I, pág. 161) había desarrollado consideraciones semejantes mostrando que yo soy un ser para sí que sólo es para sí por mediación de otra conciencia. Hegel deduce de aquí la famosa relación "dueño-esclavo" cuyo influjo había de ser tan fuerte en Carlos Marx. "Ser visto, dice Sartre, volviendo sobre el tema hegeliano (EN, pág. 331), me constituye como un ser sin defensa para una libertad que no es la mía. En este sentido es en el que nos podemos considerar como esclavos en la medida en que yo soy dependiente de esta libertad del otro, que es, por lo demás, la condición de mi ser; mi trascendencia es negada, vengo a ser un medio para fines que ignoro, me hallo en peligro."

nes que no puedo ser lo que soy a no ser por mediación de otro (102).

Por una reacción audaz, voy a intentar recuperar mi yo enajenado y recuperarlo *como objeto,* captándome de otro, en el cual podré descubrir el secreto de lo que yo soy, porque si la mirada de otro me enajena, él podrá tal vez ayudarme a captar este para-sí que no es más que una huida perpetua. Para él, bajo su mirada, yo no soy más que una cosa; si yo pudiese utilizar sus ojos, tendría de mí mismo una visión objetiva, sería objeto-para-mí; allí en el Otro, tomaría por fin posesión de mi esencia, como de una cosa fija y estabilizada (103). Pero para eso es preciso que yo constituya al otro en objeto, ya que, como sujeto, se halla fuera de mi alcance. Ahora bien: en cuanto le constituyo en objeto, ya no puedo reconocerme en él (104). No encuen-

(102) Gf. EN, pág. 481, respecto al sentimiento de culpabilidad: "El pecado original es mi aparición en un mundo donde hay otros." Y en *Huit-clos:* "El infierno es los otros." En relación con estas consideraciones, explica Sartre (pág. 350) que *el origen del temor de Dios* debe buscarse "en el reconocimiento de mi objetividad ante un sujeto que no puede llegar a ser jamás un objeto". Por eso, "yo *realizo* en lo absoluto e hipostasío mi objetividad: la posición de Dios (así obtenida) va acompañada de un cosismo de mi objetividad. Mejor aún: pongo mi ser-objeto para Dios como más real que para-si: existo alienado y me hago enseñar por mi fuera lo que yo debo ser".

(103) Gf. la carta de Daniel a Mateo en *Le Sursis,* pág. 218: "Me comprenderás antes si te digo que no he sabido nunca lo que *soy;* mis vicios, mis virtudes..., tengo la nariz encima, no puedo verlos, ni retroceder bastante para considerarme en conjunto... Durante un instante tú has sido el mediador entre mí y yo mismo, el más precioso del mundo a mis ojos, ya que este ser denso y sólido que yo era, que yo quería ser, tú lo percibías tan simplemente, tan comúnmente como yo te percibía a ti... Comprendí entonces que uno no podía alcanzarse más que por el juicio de otro, por el odio de otro... No sé qué nombre darás, hoy dia, a nuestras relaciones. No es amistad, ni odio a secas: digamos que hay un cadáver entre nosotros: mi cadáver."

(104) En *Les mouches* (pág. 102) muestra Sartre que los subditos de Egisto reflejan tan perfectamente el semblante que Egisto les impone de sí mismo, que él no existe, en fin de cuentas, más que como

tro en él más que una imagen que sólo es una de sus propiedades subjetivas, y caigo nuevamente en mi incalificable ipseidad (105).

la imagen que los otros se hacen de él. "Quiero que cada uno de mis subditos lleve mí imagen en él y que sienta, hasta en la soledad, gravitar sobre sus más secretos pensamientos mi mirada severa. Pero soy yo mi primera victima: no me veo más que como ellos me ven, me echo de bruces sobre el pozo abierto de sus almas, y mi imagen está allí, en el fondo, me repugna y me fascina. Dios todopoderoso, ¿qué soy yo, sino el miedo que los otros tienen de mí?"

(105) EN, págs. 326-353. Sartre plantea (págs. 358-364) la que él llama "cuestión metafísica", es decir, la de la *existencia del existente* (la ontología la define más bien como la explicitación de las estructuras de ser del existente como totalidad). Acerca de ello, Sartre observa que la multiplicidad de las conciencias se presenta aquí, "no como un número o una colección, sino como una síntesis, cuya totalidad, no obstante, es inconcebible, lo que equivale a decir que es imposible dar una respuesta a la cuestión de saber por qué hay un mundo". En efecto, la antinomia de la totalidad resiste a todo intento de reducción. Para suprimirla sería preciso que pudiésemos captar la totalidad desde fuera, a vista de pájaro. Esto es irrealizable para nosotros, porque formamos parte del todo y no existimos más que en función de ese todo. Pero, añade Sartre, esta comprensión de la totalidad sería imposible a Dios mismo, porque si Dios es conciencia, se integra en la totalidad, y si fuese concebido como un en-sí que fuese el fundamento de sí mismo, la totalidad le parecería sea como un objeto, y en consecuencia como un límite de su para sí, sea como un *sujeto*, y por tanto, no siendo él ese sujeto, no podría más que experimentarlo sin conocerlo. De este modo, todo cuanto se puede decir es que "el mundo está ya ahí". En cuanto a la existencia del existente, toda investigación desemboca en un "esto existe", que es la intuición directa de la contingencia del existente". (Es, como se ha visto, esa protuberancia injustificada e injustificable de la existencia del mundo y de mi existencia en el seno del mundo, por la que nos sentimos "de sobra", la que provoca la sensación de *náusea.)*

Limitémonos a algunas observaciones rápidas referentes al problema de Dios. Salta a la vista de buenas a primeras la intrepidez realmente poeo común con que Sartre (para quien no hay esencias universales) lleva de golpe al absoluto, por una implicación audaz de univocidad radical, nociones que son válidas en el mundo de la contingencia. *Según esto, Dios se halla sometido, para Sartre, a todas las condiciones de la realidad-humana,* lo que, a la vez, aparecerá sin duda como un postulado de considerable magnitud y dará a toda su argumentación un carácter evidente de petición de principio. ¡Sartre cree demostrar, invocando como prueba aquello mismo que ha postulado! En

B. LAS RELACIONES CONGRETAS CON OTRO

4. De este modo desemboca también en el fracaso el *tercer ék-stasis*, mediante el cual el para-sí intenta fundamentarse en el ser. Así como no habían dado resultado los primeros ék-stasis (el de la conciencia y el de la reflexión), tampoco el para-sí logra recuperar su ser en otro. *Indefinidamente somos conducidos de otro-objeto a otro-sujeto y viceversa.* El viaje, en su movimiento perpetuo de ida y vuelta, no puede detenerse jamás: necesariamente estamos aquí *o* allí, pero nunca, como es nuestra aspiración, aquí y allí a la vez. Para que aconteciese de otro modo sería preciso, en efecto, que *al mismo tiempo* nos fuese revelado el otro como sujeto, lo cual es imposible por definición, porque *otro, como tal, es inaprehensible:* me huye cuando quiero poseerlo y me posee cuando quiero huirlo (106).

Se puede establecer esto analizando las principales conductas que tenemos para con otro y que deben ser todas ellas consideradas como conductas de conflicto, porque *la*

cuanto al fondo, observemos que, para Dios, captar el mundo como totalidad (es decir, explicar el mundo como mundo) no es, en modo alguno, *contemplarle* desde fuera, ni como un objeto, ni como un sujeto, sino conferirle, por el acto creador, su realidad de mundo, es decir, más exactamente, *hacer existir esta relación a si que es el mundo.* Al no ser Dios relativo al mundo—ya que hasta la relación a Dios, que es el mundo, sólo existe por Dios—, el acto creador, como el conocimiento divino del mundo, es necesariamente, incluso por definición, posición y captura del mundo como totalidad. *Sujeto u objeto, el mundo no puede limitar ni el ser ni el conocer divinos, porque es este mismo conocer, en cuanto creador, quien le constituye como objeto o como sujeto.* Esta concepción hace referencia a la vez al misterio de Dios y a las leyes de la inteligibilidad. En todo caso, debería haber sido examinada por Sartre y, si ello fuera preciso, discutida.

(106) EN, pág. 479.

esencia de la relaciones entre conciencias no es la comunidad, sino el conflicto (107).

La primera es la del *amor,* del *lenguaje* y del *masoquismo.* Hemos visto que para el otro que me mira, soy objetivado como en sí en el mundo. ¿Logrará el amor vencer esta fatalidad? Para ello haría falta que cada uno de los amantes se identificase con la libertad del otro, de manera que no se poseyesen el uno al otro como se posee una cosa. Se exige un modo especial de apropiación. Cómo sentiría cada uno justificada su existencia si pudiese ser irrebasable, un fin absoluto: los amantes se salvarían de este modo de la *ulensilidad* y terminarían por ser, el uno para el otro, como tales, valores absolutos. Así se salvarían, arrancados a la humillación de su facticidad impensable y absurda, por el hecho mismo de que cada uno asumiría como un fin la facticidad del otro y al mismo tiempo la fundamentaría. Para tener éxito en esta empresa, el amado trata de fascinar al amante por medio del lenguaje, que es fundamentalmente el ser-para-otro, es decir, el hecho de que un sujeto se experimente como objeto para otro.

Pero todo esto es inútil. La contradicción no puede evitarse. El amor, en efecto, esencialmente, no es más que

(107) EN, pág. 502. Sartre reprocha a Heidegger (pág. 5C3) haber descrito el para-sí como el ser por el cual hay un mundo, olvidando decir que es también acción y modificación del en-sí. Pero, por una parte, Sartre no concibe relaciones con los otros más que bajo la forma de conflictos: curiosa filosofía *existencial,* que ignora tan perfectamente todas las formas de la amistad y que no descubre en la "entrega" más que un "gozo superior, áspero y corto, casi sexual", que consiste en apropiarse un objeto por la destrucción, y en la "generosidad" una "furia de poseer" (pág. 684). Por otra parte, este conflicto mismo no puede ser una forma de relación *interpersonal,* porque no hay realmente, en este sistema, ningún contacto posible entre las personas. *Se huyen y se excluyen mutuamente con una fatalidad que es su misma definición.*

proyecto *de ser amado* y, por lo mismo, cuando el otro me ama, yo dejo de ser para él ese absoluto que quiero ser y es él quien exige que a mi vez le tome como absoluto: nuevamente empieza la carrera alternativa y perpetua del sujeto al objeto. *Cada uno remite al otro a su injustificable subjetividad.* Esto puede determinar tal desesperación, que el fracaso conduzca al *masoquismo,* es decir, al proyecto de no ser más que un objeto para otro, en la negación total de mi trascendencia, con vistas a recobrarme como tal. Pero el masoquismo está fatalmente condenado al fracaso, porque este objeto que yo he querido ser, yo no lo soy nunca más que *para el otro* y no para mí: cuanto más intento profundizar en mi objetividad para gozarme en ella, más me veo sumergido, y hasta la angustia, por la conciencia de mi subjetividad (108).

El fracaso de esta primera actitud hacia otra puede llevarme a ensayar la vía inversa, que consiste en mirar la mirada de otro, de modo que ponga simultáneamente mí propia libertad, mirándole, y la suya, afrontándole como mirada sobre mí. Pero la decepción es, también aquí, fatal, porque por el hecho mismo de que yo me afirme en mi libertad por mi mirada sobre otro, hago de él una trascendencia-trascendida, es decir, un objeto. *Yo aniquilo su libertad,* por la cual únicamente puede tener él la llave de mi ser-objeto. Ya no soy para él más que una imagen entre Otras, absolutamente incapaz de reconocer mi libertad: yo le poseo, pero él no me posee ya.

Sobre el sentimiento de este fracaso se fundan, para superarlo, las tentativas de apropiarme la conciencia de otro, por una apropiación total de su cuerpo. Tal es el sentido del

(108) EN, págs. 431-447.

deseo sexual y de las conductas que lleva anejas, especialmente de la *caricia,* cuya finalidad es tomar posesión de la carne de otro, moldeándola y encarnándola, "en cuanto que revela la carne de otro como carne mía y *de otro*". Pero la contradicción interna de esta conducta está en que, acariciando a otro, me acaricio a mí mismo y en que de este modo, encarnando al otro (es decir, haciéndole carne para mí), me disuelvo en la carne y me empasto en mi facticidad y, al mismo tiempo, pierdo de vista el objetivo que perseguía de poseer la conciencia del otro como conciencia encarnada: el otro ya no es encarnación, sino simplemente un instrumento y un objeto que yo capto en el mundo desde mi situación. El *sadismo,* desde este punto de vista, no es nada más que un intento de encarnar al otro por la violencia, para apoderarse a la fuerza de su facticidad. El sádico rehusa a otro su propia carne y utiliza instrumentos para revelar su carne al otro capturando su libertad. Pero está exigencia furiosa de no-reciprocidad no puede por menos de llevar al fracaso absoluto, puesto que, en el éxito mismo que proporciona el hundimiento de la libertad del otro, el sádico no encuentra más que una cosa "palpitante y obscena", de la que él no sabe ya qué hacer, porque desde ahora "está ahí", absolutamente contingente, inútil y absurda (109).

Estas experiencias pueden conducir al para-si a buscar la muerte del otro. Tal es el sentido del *odio.* Al no poder realizar la unión con el otro y no ser capaz de recuperar por su medio mi ser-en-sí, yo quiero *hacer surgir un mundo en que el otro no exista.* El odio da, pues, todo su significado al conflicto que implicaban las conductas que acabamos de analizar: se trata de atacar la existencia de otro e incluso la existencia en general, a fin de suprimir así el

(109) EN, **págs.** 469-476.

escándalo del otro, es decir, la trascendencia que le rodea y que constantemente pone en peligro mi propia trascendencia y mi libertad. Es, pues, formalmente, reconocimiento de la libertad de otro, pero como amenaza y como debiendo ser suprimida. Pero el odio fracasa también. Fracasa en su proyecto inicial de abolir todas las demás conciencias, porque, suponiendo que lo lograse, no podría hacer que las otras no hubiesen *existido:* siempre será verdad que yo he sido para los otros un ser-objeto: una vez desaparecidos, ellos se habrían llevado consigo a la tumba la llave de mi enajenación. *Su muerte me solidificaría inmediatamente en objeto, exactamente como lo haría mi propia muerte.* El triunfo del odio se trocaría en derrota absoluta. Después de esto, ¿qué le queda al para-sí, sino reintegrarse al juego y aceptar el dejarse balancear indefinidamente "de una & otra de las actitudes fundamentales" (110).

(110) EN, págs. 477-484. Sartre precisa (pág. 484) que estos modos de ver no pretenden descartar "la posibilidad de una moral de la liberación y de la salvación". Pero una moral semejante, añade, exige una conversión radical, de que se tratará más adelante. En cuanto a la experiencia del "Nosotros" como comunidad humana, según Sartre, hay que entenderla del siguiente modo (págs. 490-491): El *"Nosotros"* es la experiencia brusca que yo hago de la condición humana como engarzada entre los otros, pero de tal modo que este engarce aparezca a modo de un hecho objetivo y comprobable. Bajo este aspecto, es evidente que no podría reducirse a las circunstancias singulares que lo tiáh ocasionado: por el contrario, se difunde y se esparce en cierto modo en el tiempo y en el espacio, englobándome a mí mismo y a los Otros como objetos en la totalidad humana que unidos constituímos, captada ella misma como objeto por un Tercero hipotético, que, al mirarnos, hace surgir la multiplicidad de las conciencias como partes integrantes de un Todo, que es justamente el *Objeto-Nosotros. Luego yo soy Nosotros, siempre, por el Otro:* el proletariado se constituye como totalidad concreta en cuanto *mirado* por la clase burguesa, y ésta se conoce como "clase burguesa" en cuanto *mirada* por el proletariado. Esa es la ratón de que *"el Nosotros sea fatalmente una experiencia de humillación y de impotencia:* experimentarse como un Nosotros con otros es sentirse a la vez enajenado sin remedio y embebido en una infinidad de existencias extrañas.

G. LA LIBERTAD

5. El para-sí se nos ha manifestado hasta aquí como constantemente arrojado de sí mismo en busca de un inaprehensible en-sí, con el que aspira a coincidir. Pero esta búsqueda se efectúa en el seno del mundo y, como tal, es un *obrar* que no cesa de modificar la fisonomía del mundo en su materialidad misma. Este obrar es el que hay que explicar ahora.

Ahora bien: explicar la acción es poner en claro su condición primera, que es la *libertad.* ¿Cuál es, pues, el fundamento de la libertad? *El hombre es libre, diremos, precisamente porque no es.* Lo que es no es libre: es, sin más, y no puede no ser, ni ser de otro modo distinto. El hombre, por el contrario, como hemos visto, no es sí y no puede serlo; es pura presencia ante sí. Ahora bien: es justamente la nada instalada en el corazón del hombre la que le constituye libre y la que es su libertad, en cuanto le constriñe a *hacerse* en lugar de *ser.* Por eso observábamos más arriba que, para el hombre, ser es necesariamente *elegirse:* para él no se trata de recibir o de aceptar, sino de *hacerse* por una elección que tiene el carácter absoluto de la gratuidad. *Desde el momento en que es y en cuanto es, es necesaria y totalmente libre.* Así, la libertad es propiamente el ser del hombre, es decir, "su nada de ser" (111).

Tiene mucha importancia ver todo lo que esto implica. Y en primer lugar, la exclusión de todas las formas de

(111) EN, págs. 508-516.

determinismo, es decir, hasta esa concepción bastante común que pretende, aun admitiendo la libertad humana, hacer un hueco al determinismo del querer, es decir, al imperialismo de las pasiones. En realidad, *las pasiones no afectan a la voluntad;* si no, habría en el hombre dos existentes, de los cuales el uno, dominado por las pasiones, sería para el otro un puro trascendente, un fuera. *El hombre está enteramente determinado (lo* cual carece de sentido, ya que una conciencia motivada desde fuera resulta *ipso facto* un fuera y cesa de ser conciencia) *o es totalmente libre.*

En segundo lugar, la libertad no se ejerce más que sobre la base de una libertad original, que es la única que le permite constituirse como voluntad, es decir, como decisión definida respecto a ciertos fines que ella elige deliberadamente perseguir por tales o cuales medios. *No puede, pues, ejercerse más que dentro del cuadro de los fines ya poseídos por el hombre.* Estos fines, en efecto, no es ella quien los crea; son los que. la realidad-humana se da como proyección de los posibles en los cuales ella intenta acabarse en un en-sí-para-sí. Ño pueden, pues, ser concebidos ni como dados desde fuera, por una decisión que trazase de antemano al hombre la vía de su destino, ni tampoco como expresiones de una pretendida "naturaleza" interior que el hombre debería completar mediante su acción. *El hombre elige sus fines, y por lo mismo que los elige, les confiere una existencia trascendente que es como el término límite de sus proyectos. Aquí, la existencia precede y determina a la esencia,* lo que equivale a decir que el hombre, por su mismo surgir, define su ser propio por los fines que se da. Tal es el origen de mi libertad, y este su brotar original es fundamentalmente existencia, y también fundamento de los fines que

yo persigo; que sea por mi voluntad o por mis pasiones, todo se reduce a mi misma libertad (112).

Se comprenderá esto mejor por el análisis de los llamados "motivos y móviles" de la acción. El *motivo*, se dice, es la razón de un acto, es decir, la aprehensión objetiva de una relación de medio a fin; el *móvil*, por el contrario, es subjetivo, en cuanto que traduce el impulso de los deseos, de las pasiones y de las emociones. Pero esta distinción está llena de dificultades, porque no consigue dar cuenta de la relación de los motivos y de los móviles en el caso de que concurran a la misma decisión. Este es, pues, el punto que hay que aclarar ante todo. Para ello, observaremos que no puede haber motivación o motivo en sí, sino solamente por referencia al proyecto de una acción, y por consiguiente, por relación a fines que la conciencia se ha dado ya y a los cuales ella se adhiere bajo la forma de la afectividad. Esta, que corresponde rigurosamente al móvil, es irracional, porque es, para el hombre, pura conciencia (de) sí como proyecto más o menos firme o apasionado hacia un fin. *El móvil, el motivo y el fin son, pues, tres aspectos inseparables del surgir de una conciencia viva y libre proyectándose hacia sus posibilidades* (113).

(112) EN, págs. 516-521. Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945, pág. 498: "No hay, pues, nada finalmente que pueda limitar la libertad, sino lo que ella lu determinado por sí misma como límite por su iniciativa, y el sujeto sólo tiene el exterior que él mismo se da. Como es él, al surgir, quien hace aparecer el sentido y el valor en las cosas, y como ninguna cosa puede afectarle a no ser haciéndose para él sentido y valor, no hay acción de las cosas sobre el sujeto, no hay más que una significación (en sentido activo), una *Sinngebung* centrífuga."

(113) EN, págs. 522-526. Sartre ilustra esta discusión por medio de un ejemplo típico. Guando las invasiones de los francos, la Iglesia católica se dió cuenta del interés que ella tenía en favorecer a Clodoveo, que le ayudaría a vencer al arrianismo. Glodoveo, por su lado, se dió cuenta de la ayuda que él podría hallar en el apoyo de la Iglesia. Todo esto es objetivo, pero no puede aparecer más que en función de un fin bien determinado. Supuesto este fln, que es, en Clodoveo, la intención de dominar toda la Galia (lo que es propiamente su *móvil)*, el estado de la Iglesia de Occidente se le ofrece como un motivo para convertirse, es decir, que el *motivo* no es ni más ni menos que el móvil hecho consciente *de* sí. Podría decirse, sin duda, que Clodoveo ha concebido su conversión como un *medio* de conquistar la Galia. Pero ¿cómo explicar este proyecto de conquista? ¿Por la ambición? Pero si ésta no es nada más que "el proyecto de conquistar", sin el cual el motivo es decir, la conversión como valiendo el apoyo de la iglesia) no tendría sentido alguno y no podría ni siquiera presentarse al espíritu de Clodoveo.

Se ve el defecto de este análisis. Nada demuestra que el proyecto de conquistar la Galia haya sido el *único* proyecto de Glodoveo. El proyecto de convertirse puede haber coexistido con el primero y no haber llegado a ser *motivo* más que accidentalmente (es decir, móvil consciente *de* sí) por relación a aquél. Lo que sí es cierto es que los motivos no pueden entenderse más que en función de un móvil, es decir, de un fin o de un "proyecto". Sartre tiene razón a! afirmar que motivos y móvil no se hallan en el mismo plano como dos términos antitéticos y en conflicto. Pero el error de Sartre es hacer del móvil (es decir, del proyecto o del fln) un puro irracional, la expresión de una contingencia absoluta en la libertad. El motivo de obrar expresa el fln elegido. Pero precisamente el fln puede ser concebido como posible, y *excluido* como contrario a la ley moral o al orden social, y en este caso, los motivos que lo hubieran justificado (si hubiese sido elegido) se transforman en *móvil*, es decir, en simple atractivo sensible. Yo los excluyo como relación que desecho. Son, como tales, un *fin reprobado*, del mismo modo que los motivos son un *fin elegido*.

Estas observaciones conducen a desechar el punto de vista de Sartre en cuanto al sentido de la *deliberación*. Esta, para él, se vería siempre falseada. "Cuando delibero, dice (pág. 527), ya está hecho el juego." La deliberación no es más que un medio de darme cuenta de lo que proyecto (es decir, de los móviles) distinto de la pasión, por ejemplo, o de la acción. Es una tentativa de la voluntad para ser un en-sí-para-sí, es decir, para recuperarse en cuanto que ella decide y obra (página 528). Claro que, en este caso, diremos nosotros, la deliberación es *pura pasividad*. Pero la experiencia se rebela contra eso y el análisis demuestra que la deliberación significa una elección que hay que hacer entre fines más o menos próximos. Cierto que puede no pasar de ser

6. Esta libertad se manifiesta, pues, dice Sartre, como una "totalidad inaprehensible". Motivos, móviles y fines no son más que la trama de esa libertad. Pero esto no debe llevarnos a hacer de la libertad una serie de palos de ciego arbitrarios. De hecho, si cada uno de mis actos es totalmen-

te libre, no puede ser uno cualquiera, ni siquiera imprevisible, porque es siempre y necesariamente la expresión de mi proyecto (o de la elección fundamental que yo hago de mí mismo), y por lo mismo, vuelta del futuro hacia el presente. En otras palabras: *no hay libertad más que en una situación, pero esta misma situación existe sólo por la libertad,* hasta el punto de que los "obstáculos" con que mi libertad tropieza, no son más que aspectos del yo que mi misma libertad proyecta sobre las cosas para darles tal o tal otra figura (114).

El acto puede, pues, ser entendido en dos sentidos opuestos: primero, por una especie de "psicología regresiva", ascendiendo desde el acto hasta el posible último que yo soy; después, por una "progresión sintética", volviendo a descender desde este posible último hasta el acto mismo. La comprehensión se halla, pues, centrada siempre en mi última y total posibilidad, donde se expresa la elección que yo he hecho de mí. Ahora bien: *este acto de elegirme perpetuamente renovado, no puede distinguirse de mi ser.* Es simultáneamente elección de mí mismo en el mundo y descubrimiento del mundo, y, como tal, no es nunca deliberado, sino,

un intento de justificar un fin elegido de antemano, es decir, de recuperar, bajo forma de *motivos,* la presión irracional de los móviles, o incluso (lo que viene a ser lo mismo) de racionalizar el fin elegido (por la pasión o por el interés). Pero es entonces, precisamente, cuando "el juego ya está hecho" y la deliberación no es más que un simulacro sin consistencia ni eficacia propia. La deliberación *ya no existe,* porque deliberar no es nunca identificarse con el determinismo del fin, sino juzgar acerca del fin a la luz de un imperativo moral. Y si es cierto que este imperativo debe ser, él mismo, elegido y que mi elección de los motivos (o más adelante, del móvil) refleja esta primera elección, resulta que *esta elección fundamental* (aceptación o repulsa), *a menos que sea puro azar o tirada de dados, implica sus propias razones o, si se quiere, se identifica con sus razones.*

(114) Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception,* páginas 503-505.

como se ha visto, el fundamento de toda deliberación. Finalmente, *la elección profunda se identifica con la conciencia que tengo de mi mismo:* elección y conciencia son una sola cosa (115).

De este modo, siempre estamos enteramente presentes a nosotros mismos: *somos,* viviéndola, la solución que damos al problema de nuestra existencia y, más generalmente aún, al problema del ser. Desde este punto de vista, *el mundo, tal como lo vemos, nos devuelve la imagen de lo que nosotros somos:* al elegirnos, elegimos el mundo, no en un en-sí que nos huye, sino en su significación. *El mundo es mi elección.*

(115) EN, págs. 521-541. Sartre multiplica los análisis psicológicos para hacer admitir este punto de vista. Emprendo una excursión, en el curso de la cual, sintiéndome fatigado, y después de haber resistido el deseo de abandonarlo todo, arrojo mi mochila y me dejo caer sobre el camino. Se me reprochará este abandono diciéndome que debía haberme esforzado hasta el final de la etapa. Yo me defenderé invocando mi mucho cansancio. ¿Quién tiene razón? En realidad, el debate se basa en un error. Cierto que yo podría haber obrado de otro modo, pero *con la condición de modificar íntegramente la totalidad orgánica de los proyectos que yo soy.* La fatiga, en efecto, se presentará como soportable o no, según una relación práctica a mí mismo que define su valor y al mismo tiempo me define a mí mismo en mi ser: no es una cosa contemplada desde fuera, sino una realidad vivida; yo existo mi fatiga, o yo existo mi resistencia a la fatiga según la elección postrera que yo hago de mí, y este existir-tal se confunde con esta elección, es decir, con la conciencia de lo que yo soy (EN, págs. 530-534)

Observemos que, en efecto, es preciso que mi elección, sea la que sea, me exprese a mí mismo. Elegir abandonar el camino, es un elegirme a mi mismo, y elegirme-tal, es elegir el abandono. Pero la cuestión no es ésta. *Se trata de saber* (como decíamos más atrás) si *esta doble elección (que es una sola) reposa únicamente sobre mí mismo o tiene sus razones.* Sartre responde, como se ha visto, que las "razones" o los "motivos" no son más que un simple reflejo de la elección inicial. Pero si eso es cierto, *se plantea la cuestión de la naturaleza de esta elección,* que puede ser racional o afectivo-pasional. La distinción de los móviles y los motivos no significa otra cosa, y si unos y otros me remiten siempre a mí mismo, es porque señalan la dualidad interna de un ser que no sólo tiene que elegirse a sí mismo, sino elegir en sí mismo, por referencia a un orden de derecho, entre las posibilidades múltiples y diversas de su propia realización.

La conciencia de *elegirme* se traduce para mí en el doble sentimiento de la *angustia* y de la ***responsabilidad.*** En efecto, por una parte, experimento mis posibles como perpetuamente amenazados por mi libertad **futura,** y por otra, veo mi **elección,** es decir, me veo a mí mismo, como totalmente ***injustificable,*** en cuanto que mi ser es radicalmente contingente y, por mi libertad, asumo necesariamente esta contingencia. *Ninguna **realidad** anterior fundamenta mi **elección,** que, por el contrarío, deberá ser, para mí, el fundamento de mi ser y del mundo.* Así tengo constantemente conciencia a la vez del compromiso necesario y absolutamente contingente que me incumbe y de la amenaza de elegirme distinto de lo que soy. Abandono, angustia y responsabilidad acosan permanentemente mi conciencia, tan pronto oscuramente, tan pronto a las claras, mientras que yo me experimento como pura y simple libertad (116).

Esto mismo significa la tesis según la cual la esencia del hombre es posterior a su **existencia.** *El hombre se **define,** es decir, realiza su esencia, por la elección de sus **fines:*** lo que le anuncia su persona no se halla en el pasado (como si la esencia puesta de antemano predeterminase su existencia), sino en el futuro. Los posibles no preexisten a su **realización:** el posible no existe más que posibilizándose bajo forma de proyecto nuevo hacia "otro mundo", es decir, hacia un nuevo aspecto del mundo. Este proyecto mismo es siempre una elección *incondicionada* y los motivos que se propone forman parte **integrante** de él, y una elección *necesaria,* no en cuanto es *tal elección,* ya que es injustificable y sin razón, sino justamente en cuanto elección, porque, si bien puedo elegirme como quiero, no puedo no elegirme ni

(116) EN, págs. **541-543.**

rehusar ser, lo cual, por lo demás, no sería más que una manera distinta de elegir y de ser.

Por el ser que es, en cuanto existencia, y que él no ha elegido, el hombre participa de la contingencia radical de todo lo que es y, por lo mismo, de la absurdidez total del ser. *La libertad es absurda,* porque si la elección es la razón del *ser-elegido,* no lo es en modo alguno de un *elegir* al que de ninguna manera puede sustraerse (117). Estoy *condenado a ser libre* por cuanto que el ser me es dado sin consentimiento mío y sin razón y por cuanto estoy constreñido a asumirlo haciéndome. Todas mis "razones" se hunden en esta absurdidez fundamental (118).

(117) No hablaremos **aquí** de las consecuencias *morales* que Implica esta noción de la libertad. Son bastante visibles, y más adelante veremos que Sartre conviene en que ella excluye toda moral como regla de *derecho* o sistema de ***deberes.*** Queremos únicamente observar que **si** la libertad sartriana es "absurda", lo es mucho más de lo que **el** mismo Sartre **confiesa.** En efecto, es rigurosamente contraria a los postulados del sistema, que excluyen la posibilidad de una creación *ex **nihilo*** (EN, pág. 680). Poco importan ahora los argumentos que Sartre esgrime en este punto (ya los hemos discutido más arriba). Al admitirlas *ex **hypothesi,*** tenemos que observar que la libertad, tal como **Sartre** la entiende, es exactamente una creación *ex **nihilo,*** ya que, por ella, el **para-sí** se hace lo que él quiere, y esto, de una manera tan **omnímodamente** absoluta que el para-sí es idénticamente libertad. Libertad y para-sí son una sola y misma cosa. Tenemos **aquí:** 1. Una ***creación,*** en cuanto que el para-sí surge sin razón del **en-sí** (es la **gran** aventura del en-sí). 2. Una creación *ex nihilo,* en cuanto que el para-sí no puede en modo alguno ser una emanación del en-sí, que le excluye **absolutamente.** 3. Una creación *ex **nihilo** sui,* es decir, tal que **el para-sí se** hace surgir a **sí** mismo de su propia nada. Tal es la **libertad** sartriana: a la absurdidez intrínseca que la **define,** añade *la de ser radi**calmente** imposible y contradictoria en el sistema en que se funda.*

(118) EN, págs. 543-561. Sartre explica (pág. 566) que la libertad **no es** un poder desnudo que preexistiría a la elección que ejerce. Es **por su** surgir mismo por lo que se determina a un "hacer". Pero si es verdad que se hace algo *de* algo, *hacer* será siempre aniquilar algo **dado.** De donde se sigue que la libertad es falta de **ser:** *yo soy llore en cuanto y por cuanto no soy.* Se puede, pues, **definir** la libertad como un "agujero de ser" o un "nada de ser", puesto que surge como un **desgajamiento** del ser, es **decir,** como una aniquilación del ser **que** ella

Siendo así la libertad necesaria, total e infinita, se sigue que *el hombre lleva sobre sus hombros el peso del mundo entero.* Es responsable de sí y del mundo, no en su existencia, sino en su manera de ser, en el sentido de que no puede no tener conciencia de la imputabilidad que le incumbe de los acontecimientos y de la figura del mundo. Responsabilidad abrumadora, puesto que el hombre, al conocerse como abandonado y libre, se conoce como aquel que se hace ser. Desde este punto de vista, toda queja es ridicula, ya que ningún poder extraño decide sobre lo que yo soy. Todo lo que pasa es mío, y el mundo, tal como es, no hace más que devolverme mi imagen. Pero ni aun esto nos lleva a la aceptación: *la responsabilidad,* por el contrario, *es la reivindicación lógica de mi libertad y de todas las consecuencias que de ella se derivan.*

A decir verdad, esta responsabilidad es de un género especial. Se objeta, en efecto, que "yo no he pedido nacer". Sin duda, y ya hemos subrayado este carácter fundamental de abandono o de facticidad que afecta a mi existencia. Estoy, sin razón ni explicación, arrojado en el mundo, sin saber por qué. Pero, precisamente, *soy responsable de todo menos de mi propia responsabilidad,* ya que no soy el fundamento de mi ser. *Lo mismo da decir que estoy condenado a ser libre que decir que estoy obligado a ser responsable.* Estoy solo en medio de un mundo y asumo, sin poderlo evitar, la responsabilidad de este mundo, porque, haga lo que haga, debo elegirme y no puedo elegirme más que como ser-

es (como hemos visto al analizar el para-sí) y aniquilación del ser en medio del cual está y al cual debe sustraerse, proyectando un fln (ya que proyectar un fln es modificar o aniquilar una situación y comprenderme como falto del ser que yo proyecto). En todo esto aprehendo mi libertad como *facticidad,* es decir, como dato puro, y ésa es la única realidad que yo puedo aprehender.

en-el-mundo. De modo que hay que entender que si yo no he elegido nacer, no puedo evitar el elegir *haber-nacido,* y que, bajo esta perspectiva, el mundo entero no es para mí más que un conjunto de *alternativas* o de ocasiones de realizar este ser que he tenido que asumir, es decir, de dar un sentido al mundo.

Tal es mi condición, de la que no puedo intentar evadirme (sin posibilidad de éxito, por lo demás) a no ser por la mala fe. Pero, desde el momento en que la realizo, en la angustia que me revela a la vez mi libertad y la nada que ella envuelve, ya no tengo ni remordimientos, ni pesar, ni excusa: soy esa misma libertad cuyo ser se afirma en el acto por el cual yo la descubro (119).

D. EL VALOR

7. Hemos visto que el para-sí es el ser que existe como testigo de su ser y que se hace anunciar lo que él es para el posible que proyecta ser y toma el aspecto del *valor,* es decir, de lo que falta al para-sí para ser la totalidad que quiere ser. La libertad no es más que otro nombre de este proceso característico del para-sí, porque el para-sí únicamente elige porque está carente de ser, y la libertad, como queda dicho, no es más que esta falta, o, si se quiere, la manera de ser que se expresa en y por esta falta. Sigúese de aquí que, desde el punto de vista ontológico, es una sola y misma cosa decir que el posible y el valor surgen como los límites hacia los cuales se proyecta una carencia de ser para anularse, o que la libertad, con su surgir, hace surgir su posible y al mismo tiempo define *su valor.*

(119) EN, págs. 639-642.

¿Cuál es, pues, el posible último y, por consiguiente, el valor *absoluto* hacia los que se proyecta el para-sí? Únicamente nos lo podrá revelar un *psicoanálisis existencial,* es decir, una investigación destinada a manifestar la *elección original* que el hombre ejerce al determinar su posición en el mundo. En función de esta elección, anterior ella misma a toda lógica, es como se podrá, interrogando a la multitud concreta de las conductas empíricas, descifrar el sentido ontológico que encierran y expresan a la vez y fijarlas en términos de conceptos. Este método se apoya, en efecto, sobre el principio de que *el hombre es un todo* y no una colección y, por consiguiente, se halla todo entero en su comportamiento concreto, aunque sea el más insignificante en apariencia, como un "tic", un gusto, un gesto o una mímica (120).

Ahora bien: al partir así de la existencia y al basar la investigación sobre la concepción preontológica (o espontánea) que el hombre tiene de sí mismo, descubrimos que el proyecto fundamental o la elección original del hombre no puede ser más que el *proyecto-de-ser,* puesto que es evidentemente imposible ir más allá del ser, lo mismo que no hay diferencia alguna entre posible, valor, proyecto-de-ser y ser. *Fundamentalmente el hombre es deseo de ser.* Pero ¿qué significa esto, exactamente? Para saberlo, recordemos que el para-sí es para sí mismo su propia carencia de ser y que el ser de que está carente es el en-sí, en cuya persecución se halla constantemente empeñado, al igual que el para-sí, siempre colocado entre el en-sí que él aniquila por definición y el en-sí que él proyecta ser, es nada. Así, el en-sí es, en realidad, el fin de la aniquilación que yo soy. *El hombre*

(120) EN, pág. 656.

es deseo del ser-en-si, es decir, de ser para si mismo su propio fundamento. Sin embargo, el para-sí, que es, como tal, negación del en-sí, no puede desear abismarse en la opacidad bruta del en-sí; pero quiere realizar esa unión paradójica que llamaremos el *en-sí-para-si,* es decir, *quiere ser una conciencia poseedora, como conciencia, de la densidad plena y entera del en-sí.* Bajo este aspecto, los posibles proyectados por el para-sí no son nada más que lo que le permitiría llegar a ser ese en-sí-para-sí, que es para él el valor supremo. Es el ideal de un ser que sería, por la pura conciencia que tendría de sí mismo, fundamento de su propio ser, el ser que hemos llamado Dios. En definitiva, *el proyecto fundamental del hombre es el de ser Dios* (121).

Sin embargo, en este caso, ¿sigue siendo posible la libertad? Más arriba hemos visto que no habría libertad si el hombre fuese primero una "esencia" o. una "naturaleza" que tuviese que "existir". Esta esencia definiría desde el principio las vías en que el hombre tendría que encarrilarse y aboliría su libertad. Pero si definimos al hombre como el ser que desea ser Dios, ¿acaso no le conferimos la equivalencia de esa esencia corruptora de toda libertad? (122).

(121) EN, págs. 652-654.

(122) No se ve por qué toda esencia constituída había de ser corruptora de la libertad, a menos de concebir toda esencia, como hace Sartre, según el tipo de ser de la cosa y de la cosa material. En realidad, una esencia finita no está nunca cerrada y acabada en sí misma; siempre hay "juego" en ella: no significa más que el *cuadro* en ei que deben insertarse unos desenvolvimientos o un devenir que permanecen en sí mismos, si se trata del hombre, contingentes y libres. Puedo llegar a ser *tal* como quiero ser, dentro del cuadro de lo que yo soy esencialmente o por naturaleza: ¡puedo llegar a ser tal o tal hombre, pero no un caballo o un peral! Mi libertad (para repetir una fórmula que Kant aplica a la metafísica) es "sin límites dentro de sus límites". Pero estos límites no existen, porque sólo suprimen lo contradictorio, es decir, justamente lo imposible: suprimir lo imposible

Sartre estima que la objeción no concluye, porque, si es cierto que el deseo del hombre no se comprende, en su verdadero sentido, más que como el proyecto de ser Dios, de hecho, el deseo no se explicita nunca bajo esta forma, sino que inventa sin cesar modalidades de realización que lo implican o lo simbolizan sin manifestarlo y que responden siempre a una situación empírica determinada. *El deseo de ser se expresa y se actúa como deseo de tal manera de ser,* y, como tal, abre e impone a la vez a la libertad un campo de acción absolutamente ilimitado. Pero hay que seguir manteniendo que significa una estructura de ser universal que es preciso definir como "la realidad humana de la persona" (123).

es suprimir la nada, y, por consiguiente, no suprimir absolutamente nada. Lo más curioso es que Sartre, preocupado por evitar la dificultad que teme (y sobre la cual vamos a insistir en la nota siguiente), invoca a este respecto la misma solución que nosotros acabamos de recordar. Pero si ésta no vale en la hipótesis de una "naturaleza humana", ¿cómo podría valer para el "proyecto fundamental"?, y si vale para éste, ¿cómo había de perder su valor en la concepción de una "naturaleza humana"?

(123) EN, págs. 654-655. Sartre se preocupa por eliminar toda asimilación de esta "realidad humana" (que es fundamentalmente deseo de ser Dios) a una "naturaleza" o "esencia". La asimilación es imposible, dice (pág. 655), porque el deseo es idéntico a la carencia de ser, lo cual implica que yo carezco inicialmente de esta esencia en-sí-para-sí que ambiciono llegar a ser. No podría, pues, esta estructura abstracta ser considerada como la esencia de la libertad; la libertad no tiene esencia: no es la propiedad de una sustancia o naturaleza que existiese *antes que* ella; es ella la que fundamenta la naturaleza o esencia, es decir, que ella es existencia, es un brotar inmediatamente concreto que se identifica con su elección (es a saber, con la persona). Esto nos parece muy discutible. ¿Quién ha dicho nunca jamás que la esencia fuese, *antes de* la existencia, una estructura concreta? No es, evidentemente, más que una *estructura abstracta,* y que no llega a ser concreta y singular más que por el acto de existir, el cual es, como tal, "un brotar inmediatamente concreto". Pero aun en este caso, *tal como Sartre lo enfoca,* la esencia conserva una prioridad *lógica,* ya que cualesquiera que sean las formas simbólicas y concretas de su realización, el deseo fundamental, que define, para Sartre, la realidad-humana, está ahí, ya dado, como el cuadro en que la existencia debe manifestarse. *Sartre se ha procurado, pues, aquí, el equivalente de una naturaleza.* Esto era, por lo demás, inevitable, y no es que le reprochemos este ilogismo, sino el que consiste en sofocarlo en una argumentación falaz. Porque no es una solución adelantar que (pág. 664) el hombre, al no ser ni el en-sí, ni el en-sí-para-sí o Valor (Dios), no es más que un puro esfuerzo para hacerse Dios, esfuerzo sin ningún substrato de este esfuerzo, sin *nada* que se esfuerce. Sin volver sobre esta concepción del para-sf, resulta que, de todos modos, substrato o pura relación vivida del en-sí original al Valor, la *nada* que es el hombre, es este esfuerzo mismo para constituirse en sustancia que se hace causa de sí, y que este esfuerzo es realmente una "naturaleza". Porque nada exige que una esencia sea una sustancia primeramente dada. Por el contrario, la noción de sustancia remite al existente, que es el ser por excelencia. La esencia es propiamente *relación* al ser y no cosa o sujeto. (Esto es lo que, por lo demás, admite Sartre en *L'imaginaire,* Gallimard, 1940, pág. 20.) Aquí, Sartre, a pesar de su virtuosismo dialéctico, realmente prodigioso, prueba lo contrario de lo que quiere establecer.

(124) EN, pág. 669.

8. ¿Adonde nos llevan estas concepciones de la libertad y del valor? Sartre advierte que deben, ante todo, eliminar todo espíritu de "seriedad". Pero nosotros cuidaremos especialmente del sentido que recibe aquí la palabra *seriedad,* con objeto de evitar un escándalo demasiado fácil. Hay "seriedad", dice él (124), cuando se busca en el mundo, en primer lugar, un punto de partida o un apoyo y cuando se concede así por prioridad la realidad al mundo, o, en todo caso, cuando *no se concede a si mismo realidad y valor más que en la medida en que se pertenece al mundo.* Así, no es por azar el que los propietarios y los revolucionarios sean serios: sólo se conocen en función del mundo, que los colma o que los aplasta. *Todo materialismo es serio por definición.*

De hecho, el pensamiento serio se halla "espesado por el mundo": "coagula". *El hombre abdica en favor del mundo,* del que ni siquiera le parece posible salir. El hombre "del mundo" se confiere así el tipo de existencia de la roca, tiene el espesor, la densidad y la opacidad de las cosas en

el seno del mundo (125). Pero si rechaza hasta el fondo de sí mismo su libertad, lo hace siempre de mala fe. Para él, en efecto, todo es consecuencia y nada es principio, es decir, se considera como comprometido en una serie de acontecimientos cuya dirección le escapa. La cordura consiste para él en aceptar, y la seriedad consiste en adaptarse al objeto. Gomo Marx (que es el príncipe de los serios) lo vió bien (126),

(125) Recordemos que la *viscosidad* simboliza esta situación. Gf. EN, páginas 701-702: "Lo viscoso es el desquite del En-si. Simboliza la dulce muerte del Para-sí (la avispa que se hunde en la confitura y se ahoga en ella)... Lo *pastoso* presentaría el mismo aspecto que lo viscoso..., pero no fascina, no compromete, porque es inerte. En la aprehensión misma de lo viscoso, sustancia pegajosa y sin equilibrio, hay como una obsesión de *metamorfosis.* Tocar algo viscoso es correr el riesgo de diluirse en viscosidad. Ahora bien: esta dilución, por si misma, es ya aterradora, porque es absorción del Para-sí por el En-sí, como la de la tinta por el secante. Pero, *además,* es tan terrible como para hacer metamorfosearse en cosa, que es precisamente una metamorfosis *en* viscoso... Es cosa terrible para una conciencia *llegar a ser viscosa...* Pero ¿qué es lo que expresa este temor, en el plano ontológico, sino justamente la huida del Para-sí ante el En-sí de la facticidad?"

(126) Después del *L'Etre et le Néant,* Sartre ha modificado varias veces sus Ideas acerca de las relaciones de *su* existencialismo con el marxismo. En *Action* (29-XII-44), escribía que "el existencialismo no dista mucho de la concepción del hombre que se puede encontrar en Marx". Igualmente, en *Temps Modernes* (núm. 1), declaraba: "Nos ponemos al lado de los que quieren cambiar a la vez la condición social del hombre y el concepto que éste tiene de sí mismo." (En definitiva, esto no es muy comprometedor.) Pero, ante ciertas resistencias o ciertos ataques de los marxistas, Sartre parece haber adoptado nuevamente los severos puntos de vista de *L'Etre et le Néant.* En *Temps Modernes* (núms. 9 y 10), bajo el título de "Materialismo y Revolución". Sartre ajusticia al materialismo dialéctico con un brío magnífico, habiendo sido condenado a la vez por Roma (en un discurso del Soberano Pontífice dirigido a los miembros del Congreso Internacional de Filosofía en noviembre de 1946) y por Radio-Moscú, Sartre declaró que estaba encantado de haber sido excluido simultáneamente por los dos extremos. Este amor, notablemente reciente, de Sartre por el "justo medio" nos parece señalar un retorno sensible al "espíritu de seriedad" y a los prestigios del "mundo", que, como se sabe, rechaza todos los "excesos". Finalmente, Sartre ha fundado la "Agrupación democrática revolucionaria", que ha adoptado una postura netamente opuesta a la del partido comunista. Unos *Entretiens sur la politique,* recientemente publicados (París, Gallimard, 1949), en colaboración con Roussel y Rosenthal, exponen los fines y los métodos de la "Agrupación".

el objeto pesa sobre el sujeto, y *el hombre es decididamente serio desde que se toma por un objeto más entre los demás objetos.* Pero el hombre no puede instalarse nunca apaciblemente en esta abdicación de sí: el para-sí que él es no cesa de sublevarse contra este empastamiento, esta caída en la viscosidad, esta solidificación petrificada en cosa. La mala fe no es un refugio tranquilo y el artificio que ella implica nos sumerge siempre en un estado de irremediable malestar (127).

El serio se nos presenta así como una pura ilusión de la subjetividad. El valor, tal como él lo concibe y lo persigue, como si fuese un dato trascendente, una cosa y un objeto que se tratase de alcanzar y de poseer, *este valor no es más que un espejismo.* La ontología fenomenológica nos ha mostrado hasta la saciedad que todo el proyecto del para-sí de coincidir con el en-sí, sin dejar de ser para-sí, es esa "vanidad de vanidades" que con tanta esperanza denunciaba el Sabio antiguo. El verdadero valor debe, pues, ser situado fuera de esta ambición quimérica y contradictoria. Y ¿dónde podríamos descubrirlo, sino en el hecho de que la libertad se asuma a sí misma, tal como es, como valor, aceptan-

(127) EN, pág. 669. Cf. págs. 720-721. Este estado de malestar provtene del horror a lo viscoso de que hablábamos más arriba, es decir, en el plano ontológico, del temor que experimenta el Para-sí a caer en la facticidad del En-sí. Este tipo de ser, de hecho, no existe, como no exlste en el-sí-para-sí, y únicamente es *representado* por lo viscoso. Es "un ser ideal que experimento con todas mis fuerzas y que me asedia como me asedia el valor en mi ser: un ser ideal en que el En-sí no fundado tiene prioridad sobre el Para-sí, y que nosotros llamaremos *Antivalor"* (págs. 702-703).

do su contingencia radical y haciendo de esta contingencia su aventura individual? Captándose a sí misma como nada de ser, en cuanto en ella se expresa el ser que no es lo que es y que es lo que no es, ella renuncia a coincidir consigo misma, intentando, por el contrario, mantenerse siempre a distancia de sí misma. Así, *por una conversión radical, que es un renunciamiento absoluto al espíritu de seriedad, ella se querrá a si misma y vendrá a ser su propio fundamento.* El hombre, en adelante, aparecerá realmente como *él ser por quien los valores existen,* y la libertad, como la nada por la que el mundo existe. Como tal, se basta a sí mismo, y por el sentimiento de esta nada creadora de ser, se hace Dios.

En estas condiciones, ¿qué importa la acción, con tal que el hombre obre y se comprometa, sin hacerse la menor ilusión acerca de los fines que se propone? El espíritu de seriedad es el que conduce a la desesperación, ya que acaba siempre por imponernos la evidencia de que todas las actividades del hombre son igualmente vanas y destinadas al fracaso. Así, no hay diferencia alguna entre el hecho de embriagarse solitariamente y el de conducir pueblos. En realidad, si una de estas condiciones puede prevalecer sobre la otra, no se debe jamás a su objetivo concreto, como si una escala de valores objetivos permitiera discriminarlas, sino únicamente al grado de conciencia que ella posee de su término ideal, y en este caso podrá acaecer que el quietismo del borracho solitario le haga prevalecer sobre la inútil agitación del conductor de pueblos (128). Porque *la única verdad del hombre es que el hombre se pierde en suanto hombre para hacer que Dios nazca, y que, al ser contradictoria la idea de Dios, el hombre se pierde en vano.* "El hombre es una pasión inútil" (129).

(128) EN, págs. 721-722.

(129) EN, pág. 108. Ocurre preguntarse si la noción de valor conserva en el contexto algún sentido. Más bien parece que se destruye a sí misma. El hombre, dice Sartre, es, como libertad, el Valor absoluto, y, por lo mismo, todas las elecciones del hombre valen. (Cf. *L'existentialisme est un humanisme,* págs. 37, 54, 57, 71-72, 78, 79) : *objetivamente,* ningún valor podrá nunca aspirar a la preeminencia. Todos valen lo que vale el Valor absoluto, que, siendo *(objetivamente)* Nada, no vale *nada* (y es esto mismo lo que lo hace absoluto, es decir, sin fundamento distinto de sí). El valor se pone, pues (como valor), negándose (como objeto) ; inversamente, se niega (como valor) al ponerse (como objeto). Tenemos, pues, un valor rigurosamente *sin objeto* Pero también *sin sujeto,* porque, si fuese valor de un sujeto llegaría a ser *valor-cosa,* lo que, para Sartre, es contradictorio del valor La esencia del valor es, pues, *no existir* de ninguna manera: es el nombre de esa nada que define la libertad. La única posición que él admite coincide con su negación : *no es más que en la medida en que, poniéndolo lo niego* Su ser se identifica con la nada. Pero ¿es pensable de algún modo todo esto?

CAPITULO II

K. JASPERS Y G. MARCEL

El segundo grupo existencialista, en el que reunimos a Jaspers y G. Marcel, se opone netamente al primero. Estos dos pensadores, en efecto, excluyen, aunque con desigual decisión, la idea de una ontología existencial y parecen más estrechamente dependientes de la influencia kierkegaardiana. Esta dependencia, por lo demás, en lo que concierne a Gabriel Marcel, es puramente formal, puesto que descubrió, por un esfuerzo de reflexión enteramente personal, los temas esenciales del existencialismo kierkegaardiano, antes de haber conocido los escritos del filósofo danés. Pero, hecha esta salvedad, nos parece que Gabriel Marcel está quizá más cercano a Kierkegaard que el mismo Jaspers, al menos si se toma en consideración el sentido más hondo de la obra de Kierkegaard. Se comprenderá esto más fácilmente si se considera que el pensamiento de Kierkegaard, como el de G. Marcel, es resueltamente cristiano, mientras que Jaspers no conserva del cristianismo kierkegaardiano más que lo que es compatible con una doctrina que excluye no solamente la dogmática cristiana—porque también es un modo de excluirla el de reducirla a una "cifra" o a un "símbolo"—, sino, incluso, la creencia en la inmortalidad del alma y hasta la idea de un Dios personal.

En el fondo, y a pesar de los puntos comunes, que se refieren principalmente al método, encontraríamos, entre las doctrinas de este último grupo, el mismo género de oposición que entre las del primero. El nudo de esta oposición sería también el problema de Dios. Resulta, no obstante, que si Heidegger proclama sus intenciones teístas, sus escritos, hasta ahora, están muy lejos de haberlas manifestado, mientras que son expresamente afirmadas por la obra de G. Marcel. Por el contrario, aunque Jaspers reserva el lugar que se verá a la Trascendencia, es un problema el saber si ésta puede merecer, aun dentro del sentido más vago de la palabra, el nombre de Dios.

Repitamos, pues, como indicábamos en la Introducción, que la doctrina de Gabriel Marcel, a pesar de lo que la aproxima a la de Jaspers, hace gala de una originalidad propia que la distingue totalmente de las demás. Incluso nos parece que la filosofía de G. Marcel, que está aún sin terminar (y sin duda esto es, más que defecto, el signo de su valor existencial), es (con palabras de un antiguo estudio de M. de Corte, que han justificado ampliamente los trabajos ulteriores de G. Marcel), por "el inflexible rigor de sus análisis, la probidad minuciosa de su reflexión, la emocionante sutilidad de su dialéctica y, sobre todo, el sordo y constante *nisus* metafísico que la trabaja sin tregua, sin dispersión, pero también sin sistematización a ultranza" (1), el tipo propio de una filosofía existencial fiel a todas sus exigencias.

(1) M. DE CORTE, *La Philosophie de Gabriel Marcel*. París, Téqui. Página 42.

ARTICULO PRIMERO

KARL JASPERS

LA EXISTENCIA

1. Es de mucha importancia distinguir cuidadosamente el Dasein y la existencia. Para ello, partimos del mundo, tal como se ofrece a la experiencia común. Queremos saber si todo el ser se agota en el ser del mundo y si el conocimiento acaba cuando no encuentra ya cosas en que apoyarse. De hecho, siempre se ha creído que había otras "realidades", que se denominan, "en términos míticos", el alma y Dios, y, en términos filosóficos, la existencia y la trascendencia. Con seguridad que estas "realidades" no existen tal como se las concibe, según el modo de las cosas del mundo. Pero podría ser que existiesen de otra manera que les fuese propia. Indudablemente, no podemos tocarlas ni manejarlas; pero, aunque no son objetos de ciencia, nada demuestra que sean nada; quizá puedan ser pensadas, aunque no puedan ser "experimentalmente" conocidas (1 bis).

De este modo nos vemos llevados a plantearnos la cues-

(1 bis) Ph. II, pág. 1. Citamos con las siglas siguientes:
Ph.: *Philosophie,* 3 vols. in 8.°, Berlín, Julius Springer, 1932.

tión de saber lo que hay frente al ser del mundo, tomado en su totalidad. Decimos que hay ser que, como manifestación empírica del Dasein, no *es*, pero que *puede* ser y debe ser, y que, como tal, decide temporalmente sobre su eternidad.

Yo soy, como *existencia*, este ser, al menos en la medida en que no soy objeto para mí. Por ella, yo me conozco independiente, sin que pueda ver lo que yo llamo mi "Yo". *Vivo en ella y es de ella de donde extraigo todas mis posibilidades.* Pero no puedo captarla: desde el momento en que pretendo lograrlo, se desvanece, porque no es nunca un sujeto psicológico. Es una realidad que se manifiesta como Dasein, en la oscilación constante de la subjetividad a la objetividad. Pero, en sí misma, no es nunca la manifestación de algo que se parezca a un objeto. No se manifiesta más que a sí misma y a los otros existentes (2).

Mi Dasein no es, pues, la existencia. Es el hombre quien, en el Dasein, es *existencia posible.* El Dasein es tal o cual, con una realidad de hecho determinada; la existencia, porque es posible, avanza hacia su ser o retrocede hacia la nada por la elección y la decisión. Los Dasein se distinguen entre sí por caracteres, en cierto modo, exteriores; la existencia es esencialmente diferente de toda otra existencia, precisamente a causa de su libertad. El Dasein, como ser, vive y muere, es una realidad empírica; la existencia no existe

Ph. I: Tomo I. *Philosophische Weltorientierung (Exploración filosófica del mundo).*
Ph. II: Tomo II. *Existenzerhellung (Esclarecimiento de la existencia).*
Ph. III: Tomo III. *Metaphysik (Metafísica).*
VE: *Vernunft und Existenz (Razón y existencia),* J.-B. Wolters, Groninga, 1935.
Eph.: *Existenzphilosophie (Filosofía de la existencia),* Walter de Gruyter, Berlin y Leipzig, 1938.
NChr.: *Nietzsche und das Christentum (Nietzsche y el cristianismo),* Fritz Seifer, Hameln, 1938.
(2) Ph. II. págs. 1-2.

más que como libertad. El Dasein es absolutamente temporal; la existencia es, en el tiempo, mucho más que el tiempo: para ella no hay muerte, sino únicamente, por referencia a su ser, esplendor o decadencia. Mi Dasein es finito en cuanto que no es toda la realidad de las cosas; tampoco la existencia es totalmente ni sólo para sí, porque no es más que en tanto se ordena a otra existencia o a la trascendencia, que son para ella lo absolutamente otro, ante lo cual tiene ella conciencia de no ser por sí sola; pero mientras que el Dasein está cerrado sobre sí mismo y sólo puede girar sobre sí indefinidamente, la infinitud de la existencia es una posibilidad siempre abierta. Para el Dasein, la acción que se alimenta de la existencia posible es sospechosa, porque podría conducirle a la ruina y a la aniquilación; la preocupación de su duración temporal le impulsa a hacer del obrar existencial una condición de su propia sustancia empírica; pero la existencia posible no puede nunca, sin decaer, llegar a ser un auxiliar incondicionado de las ambiciones temporales del Dasein (3).

La realización del Dasein es el ser-del-mundo, porque el todo del Dasein (o de la realidad empírica) es el mundo, o, a la inversa, el mundo es el Dasein que se me ofrece a mí como el ser siempre determinado de los objetos y el ser que yo mismo soy como Dasein empírico. *La existencia posible es en el mundo como en el campo en que se manifiesta.*

El mundo, *como objeto de ciencia*, es lo extraño. Yo estoy, por referencia a él, *a distancia:* los objetos empíricos, lo mismo que todo lo cognoscible, son para mí "lo otro". *Cuanto más concibo el mundo en su verdadera realidad, más me siento extranjero en él;* es lo otro, y, como tal, desesperante.

(3) Ph. II, pág. 2.

Insensible, más allá de la piedad y la dureza, sometido a la necesidad y vacilando en el azar, se ignora a sí mismo absolutamente. Imposible captarlo: es impersonal, explicable tal vez en detalle, pero incomprensible en su todo (4).

Sin embargo, de otro modo, puedo conocer el mundo. Porque estoy emparentado con él; *en él, estoy en mi casa;* en él he nacido y mi razón se desarrolla en los esquemas de su legalidad interna. Encuentro mi tranquilidad moviéndome en sus horizontes familiares. Me habla; participo en su vida. Sus caminos me traen muchas decepciones; pero ni mis fracasos ni mis dificultades llegan a destruir por completo mi confianza en él.

Ese mundo, que es el mundo de la acción y del conocimiento puro, puedo captarlo bajo dos aspectos diferentes. O bien tiendo hacia el mundo como hacia lo que puede colmar mi deseo de ser, como Dasein: en este caso me abandono a la ciega voluntad de vivir. Cierto que no puedo evitar el desear el mundo, pero *esta tendencia hacia el mundo, cuando es absoluta, llega a ser destructora de mi mismo;* contra ella se alza la llamada de la existencia posible, que me exhorta a despegarme del mundo. O bien ejerzo en el mundo una actividad de trascendencia: en todo lo que realizo en él, en el pensamiento y la acción, en la creación y el amor, veo una manifestación de la trascendencia que me habla. Como tal, el mundo no es objeto de saber. Parece, por el contrario, haber perdido toda consistencia; cambia según el tiempo y las personas, y también según mi estado interior; no habla a todos los hombres, ni a cada uno en todas las ocasiones. Debo estar, respecto a él, en un estado de disponibilidad, si quiero oír su llamada; es necesario,

(4) Ph. II, pág. 3.

incluso, que yo vaya delante de él; si no, no podría encontrar el camino de la trascendencia, porque *aquí todo es para y por la libertad* y la coacción no halla sitio (5).

Así se ve cómo la existencia posible se distingue del mundo, a fin de penetrar en él más adelante, y cómo se despega de él, al objeto de ganar mucho más de lo que el mundo puede dar. *El mundo atrae, a la vez, la existencia como medio de su realización y la rechaza como lo que obstaculiza la caída en el Dasein empírico.* El mundo y la existencia están en perpetua *tensión:* no pueden ni unirse ni separarse. Esta tensión se halla al principio del acto de filosofar a partir de la existencia posible. El mundo como cognoscible, la existencia como lo que hay que aclarar, son dialécticamente distintos y están mutuamente implicados.

La existencia, como tal, no es nunca general, pero cuando se ha hecho objetiva por la manifestación, es al mismo tiempo *lo individual histórico.* Sin duda, también esto último puede entrar en las categorías generales, si bien el individuo, siendo inagotable e inefable, no tiene límite y es, en cierto modo, infinito. Pero precisamente *este individuo no es, como tal, la existencia;* no es en principio más que la riqueza visible del ser-del-mundo, que no puede ser comprendida ni expresada por ninguna ciencia, pero que puede serlo por el yo-personal que se interroga acerca de la fuente de su existencia (6).

(5) Ph. II, págs. 2-3.

(6) Ph. 2, pág. 4. Jaspers excluye absolutamente toda posibilidad de constituir una Ontología (Cf. Ph. III, págs. 160-163; Eph., pág. 17). La filosofía, para él, nunca puede ser válidamente más que una "filosofía existencial", o una "filosofía de la existencia", es decir. una *elucidación de la existencia concreta.* La existencia es inasequible, porque entre la realidad existencial y el pensamiento hay una distancia imposible de salvar (Cf. Ph. II, pág. 47). La existencia es lo que yo soy, y no lo que yo sé (Ph. II, pág. 22). Por eso, la conciencia que yo tengo de ella es una tensión puramente entre los dos polos extremos de la subjetividad y de la objetividad (Cf. Ph. I. pág. 47). No puede haber, pues, de la existencia, según el punto de vista kierkegaardiano, mas que "comunicación indirecta": toda discusión sobre mi existir es una llamada al propio e irreductible exisitir de otro.

La filosofía de la existencia, por lo tanto, se desarrollará constantemente en el equívoco, entre la singularidad de que se nutre y la universalidad a que aspira. Pero el equívoco o la ambigüedad es su vida, su condición primera de autenticidad, porque impide al filósofo imaginar que, al volverse a la existencia, hace otra cosa que pensar su ser, y creer que le basta pensarlo para serlo verdaderamente (Ph. II, pág. 9). Es preciso que esté firmemente convencido a la vez de que yo no soy aún lo que sé como filósofo (Ph. II, pág. 206) y que tampoco soy filósofo más que pensando en la claridad las experiencias más personales. He ahí por qué, observan M. Dufrenne y P. Ricoeur *(K. Jaspers et la Philosophie de l'existence,* E. du Seuil, Paris, 1947, pág. 340), "la filosofía de Jaspers no puede derivarse por completo de una analítica abstracta y universal a secas, ni de una confesión concreta e irremediablemente personal, sino que conserva las dos posibilidades en estado naciente en su tensión indivisa. Su capacidad de evocación se deriva a la vez de la convicción razonable que suscita y de la llamada que dirige desde una existencia única a otras existencias únicas". Se puede observar aquí que, en *Du refus à l'Invocation, G.* Marcel, sin duda por inadvertencia (pero que resulta muy significativa), califica (página 284) la exposición que Jaspers titula simplemente *Philosophie* de *"Sistema* de Filosofía".

2. La existencia no es un objeto. Separada del Dasein, del mundo y de lo general, parece no ser ya nada. En cuanto a esperar captarla por el pensamiento, es trabajo inútil; la empresa parece incluso contradictoria, ya que *basta pensar la existencia para aniquilarla.* Así puede uno verse llevado a dudar del ser de la existencia y a preguntarse si no será una quimera buscar su sentido.

La existencia, en efecto, no puede tener la consistencia o el espesor de un objeto particular, como los que la ciencia considera. Yo no puedo tampoco saber lo que soy, porque todo lo que yo objetivo de mí no tiene validez más que para mi individualidad empírica, que sin duda puede ser una manifestación de mí mismo como existencia, pero que rebasa en definitiva todo intento de análisis psicológico y me

remite indirectamente al Otro, del que no puedo tener intuición. *De modo que hay que renunciar a la idea de alcanzar la existencia por la vía del saber objetivo.* No tenemos medio alguno para establecer demostrativamente el ser de la existencia. Es necesario dar un *salto* por encima de las fronteras de lo objetivamente cognoscible, y por este salto es por donde empieza la filosofía.

Hay que darse perfecta cuenta, en efecto, de que *la existencia no es el fin, sino el principio o el origen de la filosofía.* Este origen mismo no es un comienzo que se pueda intentar rebasar hacia algo interior, ni una decisión arbitraria que me deje en la duda y la desesperación, ni un puro dato impuesto por la negativa a una regresión hasta el infinito en la búsqueda de las razones y de los fundamentos. El origen no es otra cosa que el *ser de la libertad,* hacia el cual trasciendo cuando, filosofando en el no-saber, vuelvo a mí mismo. Por eso, la filosofía, privada originalmente del punto de apoyo objetivo que busca el entendimiento, experimenta ásperamente la angustia de la duda respecto a la existencia. Esta angustia, este sentimiento de carencia de ayuda, es la expresión del abandono y de la miseria de mi ser-personal. Como tal, condiciona la entrada en la filosofía, cuya realidad consistirá en el apogeo inicial de mi personalidad. *Filosofar es, pues, esencialmente presuponer la existencia y captarla en esta presuposición misma,* que no puede ser al principio más que un esfuerzo ciego hacia el descubrimiento del sentido de las cosas y de mí mismo y hacia la obtención de un punto de apoyo sólido y estable, pero que en la duda y la desesperación, volviendo a su propia personalidad, encuentra esta inefable certeza que se aclara en la filosofía misma (7).

(7) Ph. II, págs. 4-6.

La insatisfacción del Dasein es, pues, bajo forma negativa, la condición primera que me permite llegar a la verdad de la existencia, liberándome de los lazos del ser-del-mundo. En efecto, la existencia me instala, en el seno mismo de las situaciones concretas y contingentes de la vida, en *situaciones-límites* (o situaciones fundamentales) que le son esenciales y de las que no puedo evadirme. Tales son las situaciones que se expresan de esta forma: "Yo estoy siempre en situaciones tales que no puedo vivir sin luchar y sufrir, que asumo una falta imposible de evitar, que tengo que morir." Estas situaciones-límites (muerte, sufrimiento, lucha y falta), no podemos cambiarlas, sino en el modo en que aparecen. Son como una pared contra la que fatalmente chocamos, contra la que fracasamos. Imposible explicarlas ni deducirlas de otra cosa. *Se identifican con el mismo Dasein* (8). De su presencia constante es de donde surge la insatisfacción radical del Dasein, una insatisfacción que es imposible, por lo demás, establecer por medio de argumentos: expresa simplemente el sentido de la existencia posible. Como tal, la insatisfacción no me hace aún captar el vacío total de mi acción en el mundo; no me coloca ante el abismo de la nada. Sólo es, al principio, un descontento que ha de servir de aguijón para mi devenir personal. Me instala en la soledad de lo posible, en la que todo

(8) Ph. II, pág. 203. Observamos que estas situaciones fundamentales son "situaciones-límites" porque ponen la existencia en contacto con algo que no es para ella más que un puro límite, con *otra* realidad que es propiamente la de la Trascendencia, porque, dice Jaspers, esté próxima o lejana, la divinidad no existe para mí más que como límite y como ese Uno absoluto (Ph. III, pág. 122) que puedo llamar también el Super-ser y el No-ser (Ph. III, pág. 37). Sobre la cuestión de las situaciones límites en Jaspers, cf. el estudio de G. MARCEL, en *Du refus à l'Invocation,* págs. 284-316.

el ser-del-mundo se desvanece, soledad que no es otra cosa que la llamada a ser en el origen de mí mismo (9).

Una vez que de este modo, por la libertad, he renunciado a todas las ilusiones del mundo, puedo regresar al mundo y a los otros hombres, trasladando mi nueva convicción a la realidad de mi acción y de mi fracaso. Esto es lo que va a dar el sentido de una relatividad insuperable al saber teórico y a la actividad práctica. *Porque a las satisfacciones comunes que aportan las formas y los usos de la realidad mundana voy a oponer en adelante la conciencia insatisfecha de que el mundo no es todo el ser,* que las ciencias no podrán nunca proporcionarme, por mucha luz que me den sobre el detalle de las cosas, una alegría comparable a la que me procura una voluntad de saber orientada hacia el ser mismo. En el orden de la vida práctica, la conciencia de la existencia posible no puede ya encontrar sosiego. La idea de que el mundo fuese un todo respecto al cual mi acción podría tener un sentido, choca, por una parte, con el hecho de que esta idea es siempre discutible, y por otra, con la evidencia de que la elección de mis empresas y esas empresas mismas son indefinidamente comienzos que me arrastran a un proceso cuyo término es imposible descubrir. Me doy perfecta cuenta, sin embargo, de que yo soy, como existencia posible, algo más que la individualidad empírica, objetiva e impersonal, que se halla enrolada en la vida política, científica y económica, me doy cuenta de que la existencia está en lucha contra el mundo tenebroso en que se encuentra y contra el cual aspira, en su mismo fracaso, a la eternidad del ser (10).

(9) Ph. II, pág. 6.
(10) Ph. II, pág. 7. Jaspers ha renovado las críticas de Kierkegaard contra el goce estético en el arte y en la erótica a la vez (Gf. nuestra

¿Quiero explicar mi insatisfacción, saber *positivamente* de qué se trata? Esto me lleva a emprender *el esclarecimiento de la existencia.* Si la existencia, en efecto, es una brecha en el ser del mundo, esclarecer la existencia será tomar conciencia de la brecha así practicada. Esta conciencia implica los cuatro aspectos siguientes. Es, por una parte, la sensación de haber alcanzado los límites del ser-del-mundo, de haber experimentado, por decirlo así, esos límites y de percibir la llamada de una presencia: *el pensamiento pasa de las situaciones en el mundo a las situaciones-limites, de la conciencia empírica a la conciencia absoluta, de la acción relativa y condicional a la acción incondicionada.*—En segundo lugar, como esta brecha hasta los límites del mundo no me hace salir del mundo, sino que se realiza *en* el mundo, introduce la idea filosófica de una manifestación de la existencia en el mundo bajo la forma de la *"conciencia histórica"* y de la *tensión del Dasein* entre la objetividad y la subjetividad.—Tercero, la abertura a través del espesor del mundo se origina en algo que es un *comienzo absoluto.* Ahora bien: en el mundo no hay más que hechos puros o "acontecimientos". Soy yo, pues, quien ha decidido abrir la brecha; por ella, yo he decidido algo. Es que la existencia tiene la certeza de que le pertenece decidir de su ser, que únicamente puede *ser* propiamente por ella y, por consiguiente, que es preciso o que acepte que el curso de las cosas decida de mí—y en este caso ya no hay decisión, sino que todo "sucede", simplemente—, o bien que yo decida de mí mismo, captando el ser a partir de su origen como yo personal,

Introduction à Kierkegaard, págs. 131-139). Muestra que tal goce exige la multiplicidad constantemente renovada de las experiencias y que vive en un presente sin realidad ni consistencia, que es, respecto al instante de la existencia, una verdadera nada, en cuyo seno la unidad del yo perece sin remedio (Gf. Ph. I, págs. 336-338).

lo cual supone la libertad.—Finalmente, *lo que debe ser decidido no puede establecerse por ningún saber positivo relativo al mundo.* El esclarecimiento de la existencia no puede fijarse un objetivo final: sólo hace sentir posibilidades respecto a lo que yo debo *llegar a ser,* de modo que el "yo" y el yo-personal, que existen únicamente en las relaciones interpersonales (o "comunicación"), no podrán ser aprehendidos más que en las nociones fundamentales resultantes de la clarificación de la existencia (11).

3. El esclarecimiento de la existencia se orienta hacia la realidad del existir, y esta realidad, en su situación histórica, consiste en *trascenderse hacia sí misma.* Pero el pensamiento filosófico debe renunciar aquí absolutamente a inmovilizarse en cierto modo en objetos. Se apoya, sí, sobre objetos, pero para saltar hasta el acto original de la trascendencia, porque sólo así realizará, no ya la realidad existencial, sino la *posibilidad* existencial. En otras palabras, no se trata solamente de *pensar* mi ser por la filosofía, sino de *serlo* o de *llegar a serlo,* por una apropiación que es esencialmente la obra de la libertad.

Todas nuestras aserciones sobre el ser convergen, pues, hacia la libertad y hacia lo que puede ser por ella. El criterio de la verdad no reside ya en una medida objetiva o en la referencia a un fenómeno dado, sino en la voluntad misma, en cuanto que afirma o niega. *Yo experimento por mí mismo, como libertad, no sólo lo que soy, sino lo que puedo ser y lo que quiero ser,* pero únicamente puedo querer en la claridad de la conciencia. La filosofía, así entendida, es ya en sí misma una expresión de la libertad, en la cual todo, incluso lo que tiene un sentido general, deviene personal.

(11) Ph. II, págs. 4-9.

Lo puramente general es siempre huero y engañoso: precisamente por causa de esta personalización esencial, la existencia no se sirve del lenguaje. Pero todo cuanto hay de general en el pensamiento permanece válido para la existencia posible, desde que ella lo ha llenado, por así decir, de sus propias certidumbres. De hecho, por las necesidades mismas de la comunicación (es decir, de las relaciones interpersonales), en la cual debe intervenir lo general, el pensamiento tiene, como si dijéramos, dos alas, que se deben desplegar y batir al unísono, sin lo cual cae pesadamente al suelo: lo general y yo mismo (12).

Vemos, por tanto, que en el esclarecimiento de la existencia hay lugar para atribuir metodológicamente tres funciones a lo general. Primero, nos conduce al punto límite en que el objeto ya no emerge, en que ya no hay más que vacío. Etapa negativa, que es un llamamiento a la trascendencia. Después, la objetividad, que no se puede eliminar totalmente, incluso cuando se concibe la existencia, se presenta bajo un aspecto en que se reconoce en ella *la existencia posible,* sin confundirla no obstante con ella y, al mismo tiempo, la objetividad psicológica y metafísica llega a ser, en su misma generalidad, como un trampolín para elevarse al esclarecimiento filosófico de la existencia. Por fin, lo general conduce a elaborar otra generalidad, que es específicamente

(12) No hay *verdad para todos.* Sin duda, todos pueden tener íe o creer en la misma verdad, que es así verdad común. Pero si sólo hay verdad para aquel que aprehende las "razones" de la verdad, *toda verdad es solitaria y personal.* En este mismo caso, al exigir la "generalización" de la verdad, la comunicación viene a ser una llamada a la repetición personal de la prueba, a la apropiación subjetiva de su valor y, por consiguiente, nunca podrá por menos de dirigirse a otra persona. En otras palabras: se funda en la posibilidad de soledades multiplicadas. La verdad, dice Jaspers, es esencialmente *asocial.* (Ph. I, pág. 230).

propia del esclarecimiento de la existencia. El pensamiento filosófico comprende, en efecto, que las categorías generales no son más que *signos,* destinados a orientarnos hacia lo que es el ser verdadero, no para establecer su realidad objetiva, sino, al contrario, para hacerlo concebir como lo que no puede ser captado sin que se le quiera propiamente, al mismo tiempo que se le capta, ya que yo no lo soy nunca más que posiblemente. Así, pues, es la libertad la que yo encuentro en estos signos, es decir, el acto propio de este ser cuyo ser no depende más que de sí.

El pensamiento que se apoya en los signos construye un *esquema formal* de la existencia. Este esquema es necesariamente inadecuado, porque *la existencia concreta no puede ser subsumida bajo ningún concepto.* Es, como tal, algo único e incomparable; ninguna noción la puede llenar. De modo que el esquema existencial no tendrá nunca más que un valor analógico (13).

4. La existencia se hace objetiva por su manifestación. Esto puede originar equívocos y, en la expresión de lo existencial en términos generales, introducir algunas confusio-

(13) Ph. II, págs. 9-17. Jaspers insiste sobre la diferenciación que hay que establecer entre la *manifestación* temporal de la existencia posible y la *objetividad* (o concepto de existencia) de las categorías kantianas. Para Kant, dice (Ph. II, págs. 17-18), la realidad objetiva es cognoscible en cuanto sometida a la regulación de las leyes causales, mientras que la realidad existencial es, sin género alguno de regla, histórica y, por consiguiente, libre. Además, la sustancia kantiana es permanencia en el tiempo, mientras que la existencia es desvanecimiento y surgir continuos en el tiempo: a la duración objetiva de la sustancia de Kant se opone la "verificación" en el tiempo; a la causalidad reciproca de las sustancias se opone la comunicación mutua de las existencias. Por otra parte, la realidad objetiva es lo que corresponde en general a la sensación; la realidad existencial es decisión incondicionada en el instante. Objetivamente, la sustancia kantiana excluye toda novedad; por el contrario, existencialmente, no hay objetividad, en el sentido de estado estable y definitivo, sino únicamente saltos y comienzos absolutos en las manifestaciones de la existencia.

nes. Conviene observar también que *la existencia, como tal, no admite generalidad alguna:* es el ser incondicionado, pero no transmisible. Lo que ella es, ninguno otro puede serlo al mismo tiempo y con el mismo título. Sus objetivaciones, que se formulan en nociones generales, pueden ser para otro una llamada a la existencia posible, pero nunca un saber conceptual. Más aún, el hecho de objetivarse y de generalizarse implica siempre, para la existencia, múltiples equívocos, porque no permanece nunca idéntica a sí misma: apenas enunciada, cesa de coincidir con su expresión. Por eso, cada vez que, aplicado a esclarecer la existencia, me expreso en términos de objetividad, todo cuanto quiero significar desde el punto de vista existencial, psicológicamente, lógicamente y metafísicamente, se presta a numerosas confusiones. Así, cuando uno dice de un amigo que habla siempre de sí mismo cuando se trata de una cuestión de hecho, esto puede significar dos cosas enteramente diferentes: que ese amigo se deja dominar por las exigencias de una individualidad egocéntrica, o bien que expresa sincera y graciosamente lo que traduce su propia verdad existencial. Esta ambigüedad es esencial a la existencia posible y no supone ninguna clase de falacia: cuando da lugar a desprecio, no se le puede reprochar por ello. La conciencia crítica de ia existencia posible está, por así decir, situada entre dos mundos, que parecen uno solo para la inteligencia conceptual: el mundo de lo irreal y el del ser (14).

Importa, pues, *desechar absolutamente toda forma de saber que tienda a fijar el ser existencial en la inmovilidad y la objetividad.* Espontáneamente, buscamos este estado de sosiego y esta seguridad. Pero ese estado es una ilusión total.

(14) Ph. II, págs. 19-21.

Desde que está en cuestión la existencia auténtica, estoy necesariamente inquieto con respecto a todo cuanto tiene las apariencias de la consistencia y la estabilidad: debo relativizar todo ser que se presente bajo la forma de un estado. Quizá, es cierto, pudiera caber la esperanza de descubrir criterios de lo existencial y de lo no-existencial. Pero esta esperanza se verá necesariamente frustrada, ya que toda verificación y toda demostración racionales, por medio de las categorías, son acontecimientos del mundo y no atañen en modo alguno a la existencia. En la existencia posible, la prueba no puede intervenir más que a título de una comunicación de mi propia conciencia.

Si ninguna aserción destinada a esclarecer la existencia puede ser subsumida bajo un conocimiento general, incluso la aserción: "Yo soy una existencia" carece de sentido: el ser de la existencia no es una categoría objetiva. Puedo adelantar enunciados existenciales en la medida en que el otro me escucha, es decir, en cuanto que los dos existentes son el uno para el otro, pero este "ser-el-uno-para-el-otro" no es un saber. La existencia, como convicción, creencia, conciencia absoluta, no es nunca objetivamente cognoscible. *Desde que estoy en comunicación existencial, toda valoración objetiva resulta manca.* No puedo siquiera, por un movimiento inverso, afirmar: "Yo no me refiero a nada objetivo. Luego existo", porque estaría aún en el error: incluso esta expresión conservaría una ambigüedad fundamental, ya que se podría interpretar como un simple artificio para disimular, bajo la ausencia de toda exigencia objetiva, otra forma distinta de exigencia objetiva.

Así, pues, todo cuanto es aserción existencial para una conciencia en general no podrá jamás condensarse en objetividad, al menos si ésta tiene pretensiones de totalidad.

Es preciso aceptar estos límites. Todo intento de superarlos para penetrar hasta dentro de la existencia no puede tener expresión ni justificación válidas: en todo caso, no se trataría más que de una cuestión planteada al otro y de un esclarecimiento que habría que realizar por la vía de la comunicación indirecta (15).

II

LA COMUNICACION

1. El yo está al principio como inmerso en la masa de los objetos que atraen su atención y polarizan su actividad. Yo ignoro en qué sentido *soy*. Pero, poco a poco, me despierto, en cierto modo, al sentido de mi subjetividad y busco

(15) Ph. II, págs. 21-23. *La noción del ser,* según Jaspers, merece ser precisada. Parece ser que se puede distinguir el ser de la experiencia (o ser-del-mundo) y el ser de la Trascendencia. Sólo este último es ser en el sentido absoluto de la palabra; pero, no obstante, es tal, que no podemos decir de él absolutamente nada, a no ser que es. Volveremos sobre este punto cuando tratemos de la Trascendencia. El ser empírico no se da nunca en su universalidad, en la cual todo lo real y todo lo posible se hallan comprendidos. Nunca se actualiza más que parcialmente. De hecho, se nos ofrece siempre determinado, como *tal* ser (Ph. I, págs. 4-6). Pero es, en lo que tiene de más formal, *absolutamente indeterminado;* es "incircunscrito" e "infinito"; de sus profundidades nos llegan los seres determinados de la experiencia (Eph., págs. 13-15). Sin embargo, no se trata aquí do *un* concepto, porque el ser no tiene verdadera unidad, *ni siquiera lógica:* las formas del ser son irreductiblemente diversas (Ph. I, pág. 6). Diríase, en lenguaje técnico, que, según Jaspers, el ser es *equívoco.* No existe un *ser común,* en el sentido escolástico de la palabra (Jaspers entiende, por lo demás, este "ser común" como un *género* que comprendiese tres especies: el ser-objeto, el Ser-para-sí, el ser-en-sí). El ser ni siquiera debe ser concebido como la fuente de donde surgirán los seres por explicltación o actualización. Debe decirse simplemente que *cada ser es un ser en el ser.* Ninguno de ellos puede reivindicar preeminencia de ninguna especie (Ph. I, pág. 6).

el medio de ponerme en claro. Para ello, me vuelvo hacia los orígenes de la interiorización de mi yo, que ya no capto como conciencia de algo, sino como una *presencia real* que, previamente a toda reflexión, me llena, por decirlo así. Pero esos orígenes se escapan a mi conciencia y esto me impone la sensación de que no soy inteligible para mí mismo y de que mi ocupación esencial es captarme, no mediante un retorno hacia aquello que me parece abolido, sino por un rebasarme a mí mismo (16).

Compruebo primeramente, en efecto, que *el yo está siempre en el limite de lo cognoscible*. He empezado por pretender captarme como un "yo en general", en la convicción de que el yo es el ser que se capta a sí mismo, de que es un dato para sí. Pero tengo que darme cuenta de que el yo es un "dato" totalmente diferente de las cosas del mundo, que son lo otro y lo extraño, mientras que el yo, al captarse, se desvanece como dato, lo cual determina un estado de tensión permanente entre objetividad y subjetividad. Por otra parte, el yo se capta como un "yo pienso", y también como en relación con lo otro, que es el mundo en que está: por eso, la experiencia del "yo pienso" es, al mismo tiempo, para el yo, la certeza de ser un Dasein-en-un-mundo. Esta experiencia se lleva a cabo en la acción y se expresa en la convicción de permanecer idéntico a mí mismo con una identidad que es la forma de un puro "Yo soy yo", es decir, de un sujeto puntiforme, vacío de contenido.

De hecho, este yo es el de un Dasein, que lo llena bajo las apariencias de una vida que se despliega en el espacio y en el tiempo y que yo puedo tomar, por partes, como objeto, identificándome sucesivamente con cada uno de sus

(16) Ph. II, págs. 24-26.

elementos, en la creencia, no obstante, de que mi yo total los desborda continuamente.

Entre los aspectos de mi yo está, en primer lugar, *el cuerpo,* que está presente en el espacio y con el cual no formo más que uno, pero del cual me distingo también, sin separarme de él. Esta unidad, en efecto, no es identidad: *yo no soy mi cuerpo.* Yo soy vida, pero no únicamente vida, porque entonces no sería nunca más que un fenómeno de la naturaleza, tal como se concibe un animal sin razón. *Mi cuerpo me pertenece:* puedo darle muerte y demostrarme así que mi yo no se agota en él. Cierto también que puedo preguntarme si con la muerte corporal no quedo reducido a la pura nada.

Otro aspecto del yo es el de su inserción en la vida social. Bajo este aspecto, se plantea la cuestión de lo que yo valgo. *Mi función y mis derechos son inherentes a mi ser y hacen de mi una imagen en la que puedo conocer lo que soy para otro.* Como tal, soy un Dasein de mi mundo; vengo a ser un Dasein como los demás. Sumergido en la socialidad, puedo, no obstante, levantarme contra ella, o, en todo caso, reconquistar sobre ella mi yo-personal, sin ser jamás capaz de dejar de ser un yo social, porque, haga lo qué haga, tendré que vivir siempre al lado de los otros y con los otros. Sin embargo, entre ellos los hay con quienes tengo relaciones especialísimas, componiendo lo que llamamos "comunicación" y que forman conmigo y para mí otro mundo.

Bajo un tercer aspecto, el yo vale por lo que hace. *La acción es un nuevo espejo de lo que yo soy.* Pero yo no soy lo que hago, e incluso puedo oponerme, como yo, a mis acciones exteriores; éstas, una vez realizadas, se desprenden de mí. Hasta puedo obrar donde no estoy. Nunca me agoto en lo que hago.

En fin, bajo otro aspecto, yo sé lo que soy por mi pasado. Este pasado está, en cierto modo, objetivado y acumulado tras de mí, pero yo me encuentro en él: *yo soy lo que he sido.* No obstante, el pasado nunca es para mí un objeto inmovilizado y estabilizado: al menos, como tal, no es la totalidad del yo. Yo me perdería si me identificara absolutamente con la imagen de mí que me propone mi pasado, porque arrojaría al pasado mi presente y mi porvenir.

Así, pues, de todos modos, tengo la convicción de que *ningún esquema de mi mismo, con el que intente objetivar en saber lo que yo soy, realiza la perfecta identidad conmigo.* Estoy *siempre más allá* (17).

Por otra parte, una de mis primeras experiencias es la de que mis posibilidades son, de hecho, limitadas y que me soy dado a mí mismo como un *ser-tal.* Por mi acción, en la alegría o en la pena, me siento impulsado a decir: "Así soy", es decir, "tal es mi carácter". Pero esto mismo no es un dato del tipo del de las cosas exteriores. *Lo que yo soy, lo soy según el modo de un ser que no puede ser más que por su libertad, puesto que me siento responsable de ser tal como soy.* Cualesquiera que sean las circunstancias de mi vida, siempre tengo por qué sorprenderme y necesito reconquistarme partiendo del ser-en-sí o del dato que yo soy (18).

Bajo los diferentes aspectos que acabamos de estudiar, el yo se manifiesta como siendo la realidad de mi Dasein, este individuo concreto que existe aquí y ahora, pero no como totalidad. Al contrario: yo me capto como perpetuamente inacabado. El yo cognoscible es un saber indirecto *sobre* mí, pero no *de* mí. *El yo es siempre más que todo lo cognoscible.* Cierto que yo puedo anticiparme, en cierto modo, en la duración temporal, para intentar constituir en imagen mi propia totalidad, con el fin de saber, por lo que yo soy, *quién* soy. Pero, aun así, me equivocaría, porque sólo por una trascendencia metafísica podría yo revertir sobre mi ser, es decir, sobre mí mismo como libertad. Es, pues, preciso renunciar definitivamente a toda esperanza de realizar un saber objetivo de mi yo, pero hay que utilizar todas las adquisiciones del saber objetivo como otros tantos medios para abordar el nuevo dominio de la posibilidad del yo-personal (19).

(17) **Ph. II, págs. 27-33.**
(18) **Ph. II, págs. 33-34.**

2. Yo soy un ser capaz de volver sobre sí por la reflexión, un ser cuyo ser está en cuestión para sí y que, en su relación consigo mismo, se distingue de lo que es. Experimento, bajo forma objetiva, lo que yo soy, pero al mismo tiempo siento y veo que, lo que propiamente soy, depende de mí. Soy *el ser que se inquieta acerca de si mismo y que, en esa relación a sí, decide de lo que es.* Cuando digo "yo mismo", me desdoblo, soy a la vez uno y dos; *yo* me relaciono a *mí,* no sólo observándome, sino actuando sobre mí. Entonces se plantea la cuestión de saber si puedo conocer por reflexión si soy no solamente lo que me parece ser, sino también algo que se hace a sí mismo. Ahora bien: a eso hay que responder a la vez sí y no; yo no puedo ser yo mismo, si no lo quiero; pero yo no soy ya yo mismo por el solo hecho de querer serlo; asimismo, yo llego a ser en cuanto me hago, pero yo no me he hecho a mí mismo. Esto equivale a decir que no *hay posibilidad alguna de que yo pueda coincidir conmigo en una perfecta identidad:* por lo mismo que yo debo ser activo respecto a mí, yo no soy nunca más que *posibilidad* de un mi-personal. *Mi acabamiento nunca está acabado.*

(19) Ph. II, págs. 33-35.

Sin duda, puedo intentar desinteresarme de este debate y hacer como si careciese de sentido. Pero eso es sólo una escapatoria inútil, porque nunca puedo obrar como si la vida no tuviese sentido: obrar así es también dar un sentido (negativo) a la existencia. Hasta el suicidio, al que conduce la desesperación, es una manera de dar un sentido a la vida, negándose a proseguir una existencia que (según el suicida) es absurda (20).

Observo, por otra parte, que yo no soy yo-mismo más que cuando me poseo y que esto sólo se produce mediante la *reflexión.* Esta plantea de una manera nueva la cuestión de saber quién soy yo, porque la reflexión existencial me conduce a buscarme en el juicio mismo que yo hago de mí. Me hace, en efecto, entrar en contacto con la fuente de mi ser: por ella, verifico mis actos, mis motivos y mis sentimientos, intentando descubrir si estoy auténticamente en ellos. Pero esta medida de mí mismo no es nunca, tampoco, un saber objetivo, porque, como tal, está involucrada en la reflexión verificadora y, por tanto, también ella está en litigio. La reflexión nunca puede ser un medio suficiente: su papel más relevante es arrancarme a las ilusiones y comprometerme en un progreso indefinido impidiendo que me fije en ningún estado pretendidamente adquirido y definitivo (como sería, por ejemplo, la certeza de mi rectitud). Su dominio propio es el de la posibilidad: *corroe sin tregua la esperanza siempre renaciente de encontrarme a mi mismo,* de agruparme en una unidad definitiva y perfecta. Me impone la convicción de que *yo no puedo estar cierto de mi ser más que en el instante del acto,* que no implica ni cuestión ni saber,

(20) **Ph. II,** págs. **36-37.**

pero capta, en su indivisible realidad, la continuidad de la vida (21).

Cuando esta certidumbre falte, el hombre cae en la *desesperación,* que es la situación del que, esperándose aún, *permanece fuera* de sí mismo. La reflexión no es ya, a partir de entonces, el aguijón del devenir personal, sino un fuego que se devora a sí mismo. *Se puede intentar escapar a la desesperación, pero nunca de buena fe.* La tranquilidad perfecta es imposible: yo veo, haga lo que haga, la nada de mi elección.

En realidad, *la existencia no puede encontrarse más que en el perpetuo peligro de la infinitudde su reflexión y en la totalproblematización de todo,* condiciones esenciales por las que el yo-personal asume, en el riesgo absoluto, la apertura ilimitada que le define. Así, atravesando toda la objetividad y toda la subjetividad, me capto sin velo, *inmediatamente.* Llego a mí sin saber cómo, sin coacción ni violencia, sino como un *don* para mí. En adelante, todo es claro y evidente, todo simple y decisivo. ¿Cómo he podido dudar tanto tiempo? La reflexión confluye y se agota a la vez en la existencia.

Mas ¿qué acontece si se fracasa? ¿Qué pasa cuando, con toda mi buena voluntad, quiero ser yo y no me encuentro? El yo-personal es libre. Lo que yo soy lo quiero ser: mi ser y yo somos uno. ¿Soy, pues, responsable de mi fracaso? Sí, *yo soy responsable de mí, porque yo me quiero a mi mismo, y tengo la certeza de ser el origen del yo que yo soy.* Tal es la paradoja del yo-personal: el desdoblamiento que afecta a la identidad del yo no es aquí más que pura y simple uni-

(21) Ph. II, págs. 39-41.

dad y la responsabilidad no es más que un aspecto de esta unidad misma (22).

Esta paradoja, a decir verdad, es inevitable. Porque yo no soy nada cuando soy simplemente. *Yo no puedo evitar el empeñarme a mí mismo.* Hace falta, en efecto, a la vez, que yo salve mi yo-personal y que me dé al mundo y a la trascendencia. Como yo, soy autónomo; pero no me basto a mí mismo. Yo sólo recobro mi Dasein por la participación del mundo en que obro. Pero, lo mismo que yo no soy, como individuo, sin el mundo en cuyo seno vivo, asimismo no soy, como yo-personal, sin la trascendencia. *Yo soy dado a mí mismo como la materia empírica del Dasein que yo tengo que llegar a ser y que yo tengo, en cierto modo, que construir.* Como tal, estoy ante la trascendencia, que yo no encuentro como un objeto entre las cosas del mundo, sino que me habla como siendo la posibilidad que puede surgir de toda realidad y, ante todo, de mi propia personalidad. *La profundidad de mi yo tiene su medida en la trascendencia ante la cual estoy.*

El problema de la inmortalidad cobra, desde ahora, un nuevo sentido para mí. Que el cuerpo, la conciencia, la memoria puedan durar sin límite asignable, nadie lo pretendería en serio. Pero el yo-personal puede pretender ser inmortal y tener conciencia de serlo en el sentido de que *el ser y la inmortalidad son una sola y misma cosa.* Esta conciencia y esta certeza no las posee el yo por la conciencia. El únicamente sabe que depende de una trascendencia: no está seguro de sí, como yo-personal (y esto sin "prueba") más que en y por su relación a una trascendencia, sin la cual no le queda más que deslizarse al abismo de la nada (23).

(22) Ph. II, págs. 42-45.
(23) Ph. II, págs. 48-49,

Si intentamos ahora aclarar más la naturaleza de la personalidad, vemos que no puede existir más que como comunicación, como historicidad y como libertad. Empecemos por estudiar la comunicación.

3. ¿Qué es comunicarse con otro? Ninguna exposición teórica podría hacerlo comprender, si no tuviese la experiencia de la existencia en común. Guando se la considera existencialmente, la comunicación se nos ofrece como *la condición original del yo-personal,* que no es nunca por sí solo lo que propiamente es.

La comunicación existe primero entre varios Dasein. En su nivel más bajo, en su forma sencilla y espontánea, es como una *conciencia colectiva,* en la cual todo lo que se produce en el grupo o la sociedad (opiniones, objetivos, alegrías y penas) es común a todos. En realidad, no es ésta aún la verdadera comunicación, porque el yo está sumergido en una especie de inconsciencia: no emerge aún del bloque colectivo. No llega a la conciencia de sí más que cuando empieza a oponerse a los otros y al mundo. Al distinguirse, capta su autonomía original. Esto mismo podría seguramente disolver el ser social en una polvareda de yo-átomos. Pero la cohesión del cuerpo social es mantenida por el nexo que crea la comprensión común de las cosas objetivas, y también por la imposibilidad de tratar al otro como una cosa sin exponerse a la reciprocidad.

Hasta aquí, la comunicación se funda en la racionalidad universal. Sin duda que si yo soy un yo, no es por la razón, pero sin ella no podría llegar a ser este yo. Esta misma idea de la racionalidad universal tiende a destacar la idea de una *totalidad espiritual,* d& una vida comunitaria esencialmente diferente de la agrupación egocéntrica basada en las necesidades interesadas de los individuos. Así adquieren toda

su importancia las relaciones sociales. Pero, aunque orientan hacia la comunicación *existencial,* no la constituyen por sí mismas, porque se hallan incluidas en la esfera de lo objetivo y de lo sensible, mientras que la existencia no envuelve ni objetividad ni visibilidad (24).

De hecho, *la comunicación existencial tiene su origen en la insatisfacción que traen consigo las relaciones sociales objetivas.* Experimento primero un malestar al sentir que yo soy un yo general, cualquiera, intercambiable: quiero ser yo y no "todo el mundo". La sociedad, en cuanto organización, se me representa como una masa anónima, como la nivelación y el desgaste de la personalidad (25). Desde entonces, siento la necesidad de no contar más que conmigo. Pero veo en seguida que es evidente que no puedo bastarme: solo, yo sería árido y desierto como una tierra sin agua. *Lo que yo soy no puedo llegar a serlo más que con otro.* Pero los otros, a su vez, no se bastan tampoco, porque, si yo no soy nada sin ellos, ellos no son nada sin mí. Así, para que los otros conozcan la autonomía que los convertirá en sujetos y en yoes, es preciso que yo mismo sea autónomo. La comunicación sólo es posible por este mutuo conocimiento y esta mutua ayuda entre dos yoes: no podemos realizar más que unidos lo que cada uno de nosotros quiere realizar para sí.

Se trata, pues, de estar dispuestos para la comunicación existencial, es decir, habrá que desarrollar en nosotros los sentimientos que nos han de conducir, no simplemente a inaugurar algunos lazos pasajeros, sino a comunicar verdaderamente nuestro ser más personal. Así, el otro será para mí verdaderamente *este* otro, captado en la singularidad personal de su ser: *entre su yo y el mío habrá una especie de creación mutua,* porque nos comunicaremos por ese trasfondo que es en nosotros la libertad (26).

(24) Ph. II, págs. 50-55.
(25) Ph. II. págs. 386-387.

Sin embargo, la comunicación existencial tiene *límites.* Primero, excluye toda coacción, y por tal hay que entender todo cuanto es acontecimiento objetivo, condición material, exigencia de perfección absoluta en otro, pretensión de "prestar un servicio" (porque la comunicación auténtica no se puede justificar o legitimar de ningún modo). *La comunicación es libre, gratuita, irracional y total:* es, como tal, un *comienzo absoluto,* por el que soy, yo mismo, en plena trascendencia, el creador de mi amigo. Por lo mismo, la comunicación será muy limitada en extensión. Es imposible comunicar con muchos hombres, y menos con todos los hombres, pues si tal se intentase, las relaciones mutuas caerían en la superficialidad más banal, que excluye hasta la idea de comunicación (27).

4. Intentemos, pues, ahora analizar la comunicación existencial en sí misma. Contra la inclinación a la autosuficiencia, contra el egoísmo y la parcialidad del individuo, contra la parálisis de las tradiciones estabilizadas, la filosofía quiere aclarar la libertad que, mediante la comunicación, salva al ser humano del doble peligro del solipsismo y del universalismo, que amenazan constantemente al Dasein. La filosofía así entendida, llama de yo a yo, para realizar esta *apertura* que es la condición misma de mi ser.

La comunicación existencial implica primeramente, a la vez, *la soledad y la unión.* Supone, en efecto, el yo-personal y el ser-con-los-otros. La soledad no es el aislamiento, del mismo modo que la unión no es la abdicación de mi yo-

(26) Ph. II, págs. 55-58.
(27) Ph. II, págs. 55-60.

personal. *Yo no puedo ser una persona sin la comunicación con otro, pero yo no puedo realizar la comunicación más que si he alcanzado la soledad de la persona. Si* rechazo la soledad, creo el aislamiento, que me aisla de toda comunicación con otro: no soy ya un yo, sino "todo el mundo", porque el aislamiento individual se identifica con la condición gregaria. La comunicación existencial no puede, pues, ser elucidada más que en la trascendencia: es esencialmente *comunicación de soledades* o, como observó atinadamente Kierkegaard, una "sociedad de Únicos" (28).

Contra esto se objeta que desaparecerán la sociedad, la verdad, la religión y la filosofía, si el criterio existencial supremo es el del valor absoluto y definitivo del yo-personal. Pero, responde Jarpers, si es cierto que la sociedad, para fundamentar y mantener el orden exterior, debe tener fines que todos comprendan y adopten, no es menos cierto que la soledad así entendida no es aquella en la que yo conquisto la conciencia de mi yo-personal: no es nada más que *el orden del mundo humano,* destinado él mismo a favorecer el acceso a una comunicación más profunda y más rica.

Comunicar con otro es, pues, *hacerse manifiesto a otro.* Porque nosotros no estamos abiertos al otro ni somos reales para él mientras somos cosas del mundo. Hay que tener la voluntad de manifestarse en aquello que hay en sí de más personal, es decir, en definitiva, perderse en cuanto Dasein empírico, para recobrarse como existencia posible. Por eso mismo, *el acto de abrirme a otro es, al mismo tiempo, para el yo, el acto de realizarse como persona.* Manifestación de sí y la realidad existencial se condicionan mutuamente.

(28) **Ph. II, págs. 60-62.**

La comunicación no se hace sin lucha. Tiene que vencer al yo reticente del egoísmo, superar al amor ciego que no obedece más que a los impulsos del instinto. Tiene que realizar un tipo de solidaridad irreductible a las alianzas de puro interés, puesto que este combate no conduce a separar, sino, por el contrario, a unir las existencias por lo que cada una de ellas tiene de más personal. Esta solidaridad, de hecho, no tiene reglas, sino que los hombres deben prestarse unos a otros una confianza absoluta. No se trata de fundar partidos o grupos, sino de asegurar, uno frente al otro, la verdad de la existencia.

Para eso, la comunicación ha de ser un *contacto inmediato* de las dos existencias. La inmediatez es, a la vez, el principio y el efecto de la comunicación auténtica. Entiéndase bien: esta inmediatez no excluye la mediación de una "materia", que será como el instrumento o la ocasión de la manifestación existencial. Pero si esa "materia" da, en algún modo, un cuerpo a la existencia posible, es para facilitar el acceso a ella, para abrir paso al alma y al yo más personal, lo que equivale a decir que *la comunicación no dejará nunca de ser "militante".* Jamás se halla realizada estáticamente ni adquirida de una vez para siempre: si le faltase esta tensión, ya no existiría, estaría como muerta en un cuerpo vivo.

En suma, *la comunicación existencial está ligada al amor.* El amor aún no es comunicación, pero es su fuente más profunda. Es el amor, en efecto, el que une, el que hace del yo y del tú, separados en la existencia empírica, una sola y misma cosa en la trascendencia, y la maravilla del amor es que, al realizar esta unión, lleva a cada uno de los amigos a realizarse en lo que tiene de más personal y de más inimitable. Igualmente, sin comunicación, el amor puede

siempre ser puesto en tela de juicio. Inciuso se puede decir que no hay verdadero amor sin comunicación y que el amor y la comunicación avanzan o retroceden juntos (29).

5. Como el Dasein no puede tener comunicación existencial más que por la encarnación y el compromiso *en las relaciones sociales objetivas,* la comunicación está amenazada siempre de graves desviaciones o de insidiosas mixtificaciones. De este modo, la igualidad perfecta que supone la verdadera comunicación puede verse comprometida por un cierto modo de concebir las relaciones jerárquicas. Ni aquel a quien toca mandar debe imponer un orden como una manifestación de fuerza, ni aquel a quien toca obedecer debe hacerlo con abandono de su personalidad. En el matrimonio, por ejemplo, es papel del hombre dirigir y mandar y el de la mujer es obedecer. Pero es claro que no se trata aquí, en la mujer, de una subordinación de esclava, en la cual no sería más que el instrumento pasivo de la voluntad de un dueño y tendría que renunciar a toda iniciativa y a toda espontaneidad. La obediencia que le es exigida sólo puede ser el fruto del amor que ella recibe y que ella da. Implica, pues, que el esposo ejerza la autoridad con todos los respetos que requiere la dignidad, igual a la suya, de la esposa, es decir, en ese espíritu de amistad cuya peculiaridad es producir la igualdad y unir los corazones en una intimidad sin reservas ni límites.

Estas mismas observaciones habría que hacer acerca de

(29) Ph. II, págs. 64-73. Jaspers señala (Ph. II, pág. 91) tres casos típicos en que la comunicación es imposible, es a saber: *a)* el del hombre instalado "en una objetividad petrificada", es decir, en un *mundo enteramente materializado; b)* el del hombre que se apega a *una moral racional* fijada de una vez para siempre y que abdica de toda especie de ser personal; *c)* el del hombre obstinadamente ***orgulloso,*** que no quiere ser más que sí y no desea más que una cosa: poseer el mundo.

las relaciones sociales que debemos mantener con nuestro medio. Aun respetando las formas convencionales, necesarias hasta en la comunicación existencial, debe profundizarse continuamente la unión por la convicción de que juntos perseguimos los mismos fines y de que no podemos cumplir nuestro cometido más que mediante el trueque de servicios mutuos. Debemos esforzarnos constantemente por *humanizar relaciones,* que no pueden, evidentemente, llegar hasta la comunicación existencial (porque ésta no se realiza verdaderamente más que allí donde no existe ninguna coacción social), pero que pueden crear un clima de vida comunitaria favorable a la eclosión de una auténtica comunicación.

Asimismo, la *discusión* puede ser un medio de comunicación. Pero ya se supondrá que es con la condición de que no sea un monólogo alternativo, en que cada uno habla sólo para sí. "Conversar" es difícil, como la misma comunicación. Exige a la vez una personalidad muy acusada y extremo olvido de sí. La mayor parte de los hombres, o bien no tienen nada que decir—y ¿cómo habían de hallar alguien que los escuchara, a no ser uno semejante a ellos?—o bien no saben escuchar y, hasta cuando prestan atención, no oyen *al otro* hablar, porque están cerrados y sólo tienen oídos para sí (30).

6. Subrayemos, por fin, la significación de la posibilidad de una comunicación existencial para la filosofía.

Haría falta, primero, notar que el sufrimiento que se experimenta por no poder realizar suficientemente la comunicación está ligado a una visión original del mundo que no puede ser armoniosa. En todas direcciones tropiezo con

(30) Ph. II, págs. 91-102.

límites que ponen a prueba dolorosamente mi deseo de construir mi yo-personal en una plenitud de comunicación, en la que me sentiría unificado con el todo mismo, hecho visible como cifra del ser. De hecho, *únicamente por este fracaso llega a ser la comunicación, para el hombre, un auténtico comienzo:* es preciso que no se sienta nunca seguro en el mundo objetivo en que su yo-personal no puede menos de perecer, que no pueda apoyarse en ninguna autoridad, sea la de un Estado, sea la de una Iglesia, de una metafísica objetiva, de un orden moral objetivamente válido o de una ciencia ontológica del ser (31). Con este sentimiento de la impotencia definitiva de lo objetivo empieza justamente la filosofía (32).

La filosofía saca todavía de la experiencia de la comunicación la convicción de que no hay verdad *definitiva,* al menos como sistema filosófico. En efecto, la verdad como sistema no podrá por menos de coincidir con el proceso por el cual yo me hago un yo-personal; pero, por eso mismo, ese sistema no podrá nunca cerrarse más que por la trascendencia al fin del mundo, cuando ya no habrá ni tiempo ni progreso. *Todo sistema es, pues, provisional y abierto, y necesariamente relativo.* Sería, por otra parte, absurdo imaginar que entre la seguridad objetiva y la comunicación

(31) Esto excluye absolutamente el punto de vista de Heidegger, en quien el análisis existencial (óntico) se ordena por entero a la constitución de una ciencia metafísica (u ontológica) del ser como tal.

(32) Traducimos *Philosophieren* por "filosofía", como hemos hecho hasta aquí. Pero esta palabra, demasiado abstracta, tiene sus inconvenientes, en cuanto que evoca una doctrina general y sistemática, que precisamente rechaza Jaspers absolutamente (sin dejar, por eso, de deslizarse constantemente a la generalización y al sistema). Habría que traducir "el filosofar" o "el acto de filosofar". En todo caso, no se trata, tal como Jaspers lo entiende, más que de una *reflexión sobre una experiencia personal inmediata,* y no de un saber especulativo y general.

existencial (que suprime toda concepción armoniosa del mundo) pudiera darse una elección. Esta alternativa es puramente ilusoria, porque, desde el momento en que la considero, ya me inclino por uno de los extremos. En realidad, *todo camino en que me empeño es un riesgo para la eternidad.* Lo que se requiere es que se cale hasta el abismo en que la decisión no se basa ya en un juicio abstracto, sino en que yo elijo el impulso profundo que gobierna la vida (33).

Es cierto también que se puede negar el valor de la comunicación existencial como condición previa de la filosofía. Se objetará primero que la filosofía existencialista sólo puede desembocar en pleno subjetivismo, para el cual ya no hay ni verdad, ni sociedad y en que el hombre se hace Dios. Pero, responde Jarpers, esta objeción no afectaría más que a desviaciones posibles, y especialmente a aquella por la que la filosofía existencial se endurecería en fórmulas de saber objetivo y no sería ya la posibilidad de una llamada. Pero, en este caso, renunciaría a sí misma, ya que la evidencia que la sustenta es que ninguna verdad objetiva puede nunca dejar de ser relativa. En este sentido, la objeción no debe ser refutada por vía lógica, lo que sería contradictorio: no tengo más que preguntarme si la realidad de la existencia posible me convence interiormente de su propia verdad. *Trátase, en efecto, de ejercer la existencia y no de pensarla, o, en todo caso, de pensarla al ejercería* (34).

Estas observaciones nos llevan a precisar lo que debe ser la *discusión filosófica,* por oposición a procedimientos que son la negación pura y simple de la comunicación. Diremos,

(33) Ph. II, págs. 105-107.
(34) Ph. II, págs. 108-109.

en primer lugar, que el objeto en discusión debe estar siempre *referido a la persona*, porque, separado de ella, no tendría relación con la existencia, ni, por consiguiente, con la *verdad* de la filosofía. En segundo lugar, hay que *responder* siempre en vez de ocuparse simplemente en subsumir las proposiciones del otro en cuadros hechos, es decir, que la respuesta debe tratar de conformarse con todas las exigencias que expresan la persona misma del interlocutor y con la situación concreta en que está empeñada. Por fin, se tratará siempre de colocarse *en el punto de vista del otro*. La comunicación sería, evidentemente, imposible si se hiciese pasar arbitrariamente las palabras del otro de la esfera en que son válidas, o, en todo caso, en que tienen sentido, a otra esfera en que ya no tienen validez; si, por ejemplo, entiendo políticamente lo que me ha sido expuesto moralmente, o socialmente, lo que se me ha dicho amistosamente. Esas son formas de rehusar la comunicación: es como si se tuviesen almas múltiples, sin ser nunca uno mismo (35).

En realidad, una discusión filosófica auténtica es, dice Jaspers, una "sinfilosofía", una filosofía en común, en la que todos se ayudan mutuamente a evitar las desviaciones posibles y abrirse a la manifestación existencial. Esta comunidad del acto de filosofar es, en su primer grado, una preparación para esa disponibilidad de que hablábamos más arriba y que consiste en estar preparado para *escuchar* a otro. El segundo grado es la solidaridad que hace brotar la continuidad de un pensamiento común.

Podría pensarse que, en estas condiciones, la comunicación existencial tendrá su forma perfecta en el *diálogo*. Pero, mirándolo bien, hay ciertas dificultades. Porque, cuando se

(35) Ph. II, págs. 109-113.

trata de una filosofía fijada por la escritura, el diálogo del autor y del lector corre el riesgo de materializarse en simple cambio de imágenes verbales. Para que haya comunicación existencial, corresponde al lector, no sólo comprender simplemente el pensamiento del autor, sino también *re-crearlo* en cierto modo por su esfuerzo personal. El diálogo auténtico es como el canto de la amistad, es decir, la *expresión de la relación existencial de dos personas* (36). En suma, la filosofía no puede revestir ni la forma dogmática, como en las ciencias, ni la del diálogo, como en la poesía. Plantea la cuestión de la comunicabilidad, que se reduce siempre a *realizar* lo que se sabe: en esta realización consiste originalmente la comunicación existencial. Las nociones que tienen pretensión de validez objetiva pueden esfumarse y desvanecerse: lo que permanece siempre son los hombres con los que me hallo en comunicación real o posible y, con ellos, lo que es para mí el ser en el verdadero sentido de la palabra (37).

III

LA HISTORICIDAD

1. Hay para el Dasein dos maneras de relacionarse con el tiempo: lo historial y lo histórico (38). La conciencia *his-*

(36) Desde este punto de vista, precisa Jaspers (Ph. II, pág. 115), los diálogos de Platón, y con mayor razón los de Giordano Bruno y los de Schelling, por su misma estructura dialéctica, no se encuentran en el plano de la comunicación existencial. Por el contrario, las novelas de Dostoyevski (sobre todo *Los hermanos Karamazoff*) constituyen una obra filosófica auténtica, en cuanto son, para el lector, una llamada a la comunicación.

(37) Ph. II, págs. 113-117.

(38) Para distinguir, en la traducción, los dos términos empleados por Jaspers, representamos por *historial* e *historialidad* las pala-

tonal es la ciencia de la historia, es decir, lo que simplemente ha sucedido, ya que está comprendido en la imagen panorámica del mundo y de la sucesión temporal de los acontecimientos, explicada por el juego de las causas objetivas. La conciencia *histórica* es totalmente diferente: *es la conciencia que tiene el yo de su realidad existencial en sus diversas manifestaciones.* Esta conciencia histórica de la existencia es esencialmente personal: por ella me capto a mí mismo en la comunicación con las otras personas históricas; en ella, el ser y el saber están, desde su origen, inseparablemente enlazados, y aquello que de más cierto y de más claro hay en la existencia es, al mismo tiempo, lo que más difícilmente se capta por la teoría.

Por el hecho mismo de este origen, *lo historial es primeramente histórico,* pues si no fuese así, tendría el sentido de un acontecimiento cualquiera, público, impersonal e intercambiable. Todo saber historial (y, como tal, teórico) debe, pues, referirse, por encima de las construcciones de la ciencia, a la existencia posible, que es su fuente primera y le confiere sentido. *La conciencia histórica es asi la luz que ilumina la historicidad del Dasein.* Se manifiesta cada vez que experimento interiormente la trascendencia, es decir, cada vez que el dato, la situación, las empresas que me incumben no tienen sentido, en su realidad más completa, más que si son asumidas por mí como mi obra más personal y vienen a ser una forma de mi existir. *La historicidad es, pues, la coincidencia y la unidad de mi yo personal con mi Dasein,* y el sentimiento de esta unidad es mi conciencia histórica. Así se resuelve la paradójica dualidad por la que a la vez yo no soy más que un Dasein temporal y, sin

bras alemanas *Historisch* e *Historie,* y por *histórico* e *historicidad,* las palabras *Geschichtlich* y *Geschichtlichkeit.*

embargo, no soy temporal. Sé bien que no soy más que un Dasein en el tiempo, pero que soy tal, que ese Dasein es la manifestación del yo intemporal.

La historicidad, aun siendo esencialmente la unidad del Dasein y de la existencia, no puede prescindir del Dasein para manifestarse. Sin Dasein, se saldría del mundo y caería en el vacío. Pero, *cuando yo pongo algo absoluto en el mundo en que mi Dasein evoluciona, la trascendencia a la que me acerco me revela la nada del mundo:* mi Dasein no es ya para mí más que una manifestación de la existencia. Esa es la forma del conflicto o de la tensión que expresa la realidad efectiva de mi vida, repartida, en cierto modo, entre el mundo de las apariencias y el ser auténtico de la trascendencia y sometida al esfuerzo constante de construir una personalidad sin cesar comprometida.

En efecto, yo no puedo escapar a la llamada de lo absoluto, pero la tentación que hay que vencer es la que me inclina a objetivar en valor universal y absoluto la realidad empírica, moviente y relativa del Dasein, cuando ella no puede ser nunca para mí más que el trampolín que me permite tomar impulso hacia la trascendencia de mi yo-personal. Cuando, por el contrario, realizo este salto de la trascendencia, esta perforación a través de la realidad empírica del mundo, mi Dasein entra en contacto con el verdadero absoluto, adquiere una importancia infinita, porque entonces es una manifestación de la existencia: por una *libre apropiación,* la existencia llega a ser una sola y misma cosa que él. El absoluto, en lugar de diluirse contradictoriamente en la sucesión empírica de las cosas exteriores, se concentra en el presente histórico concreto que yo *soy* al existir: la verdad es ese absoluto mismo, y no la manifestación que le sirve de ocasión y, por decirlo así, de cuerpo. Por eso,

también, se ve que la libertad está ligada a la historicidad existencial: *libertad y existencia van juntas,* desde el principio hasta el fin, no como verdades teóricas y generales, sino como aspectos de una misma realidad profunda y vivida (39).

Bajo otro aspecto, la *historicidad es la unidad de la necesidad y de la libertad.* Es, en efecto, un aspecto de la conciencia histórica el que me hace captar las situaciones impuestas por la necesidad como otras tantas posibilidades de la libertad. Yo puedo, aceptándola y asumiéndola, cambiar completamente el sentido a toda la fatalidad del mundo, porque entonces ya no es para la existencia personal más que un medio al servicio de mi libertad. La existencia no puede aparecer directamente en el Dasein: no podría sostenerse en él como no se sostiene el pájaro en el vacío. Las necesidades objetivas que imponen las cosas del. mundo son, desde este punto de vista, como el punto de apoyo de la libertad: me procuran la convicción de que yo no me agoto en mi Dasein empírico, sino que *mi ser auténtico no puede afirmarse más que por la elección y la decisión.* Las cadenas del determinismo resultan quebrantadas por el hecho mismo de apropiármelas libremente como una determinación histórica de mí mismo (40). *Yo asumo mi destino y, asumiéndolo, lo supero y lo transformo en libertad* (41).

Por fin, la historicidad es la *unidad del tiempo y de la eternidad.* En efecto, la existencia no es ni la intemporalidad ni la temporalidad como tales: es una y otra, y una no puede nunca estar sin la otra. Para concebirlo, es necesario desechar la noción de eternidad implicada en la célebre definición de Boecio: posesión estable de una existencia dada toda entera a la vez en su plenitud inmutable. Hay que desechar a mayor abundamiento la idea de una extensión infinita del tiempo, de un tiempo que pasase sin límite asignable, o también la concepción que haría de la eternidad una especie de irrupción en el tiempo de una realidad exterior y superior a la nuestra y cuya manifestación se podría provocar por medios de orden "sobrenatural", como el éxtasis plotiniano o los sacramentos cristianos (42). La eternidad auténtica es, en realidad, una forma de la existencia: es la *profundización del instante, una compleción temporal del presente,* que, conteniendo en sí el pasado y el futuro, no puede reducirse ni al futuro, como si el presente estuviese sólo al servicio del porvenir, ni al pasado, como si la conservación y la repetición de lo que fué fuese el verdadero sentido de mi vida. *La eternidad es la indivisible unidad de la reminiscencia, de la presencia y de la espera.* El ser-personal se origina en sí mismo, y su relación al pasado no debe ser nunca para él más que la ocasión de un recobrarse y de un despertarse a sí mismo (43).

2. El instante como identidad de lo temporal y de lo intemporal viene a ser, pues, un *presente eterno.* Por la conciencia histórica, adquiero a la vez el sentimiento de ser una manifestación que pasa y de ser, por esta misma manifestación, un *ser eterno.* Lo peculiar de mi existencia empírica se ofrece así como la expresión de lo eterno: esta eternidad está ligada absolutamente a ese instante mismo, y la duración temporal no es, desde el punto de vista existencial, más que serie histórica de estos instantes, en conjunto. La verdadera duración, entre el principio y el fin,

(39) Ph. II, págs. 122-125.
(40) Ph. II, pág. 123.
(41) Ph. II, págs. 125-126.

(42) Eph., págs. 74-75.
(43) Ph. II, pág. 126.

no es nada más que la manifestación del ser, es decir, en el seno de la extensión temporal reunida en el instante, una *plenitud intemporal* (44).

Estas observaciones nos dispensarán de recurrir a fórmulas objetivadoras para definir el sentido de la historicidad. Lo histórico, en efecto, no es ni lo irracional ni lo individual. Seguramente, lo histórico de la existencia no es un valor general: bajo este aspecto es *irracional.* Pero no lo es en el sentido negativo que se utiliza comúnmente para oponer lo indeterminado a lo determinado, lo' arbitrario a lo legal, el azar a lo necesario. Lo irracional así entendido no es más que un límite del saber, que el pensamiento utiliza para retroceder cada vez más. Por el contrario, *lo absolutamente histórico es una realidad positiva;* es a saber, la de la conciencia de la existencia: es un principio, no un límite, un origen y no un residuo opaco para el entendimiento discursivo. Se le debería llamar *suprarracional* en lugar de irracional.

Es cierto, por otro lado, que, en su Dasein, la existencia es singular y compone así un *individuo.* Pero ser un individuo no equivale a ser una existencia. La individualidad es una categoría objetiva, es decir, una cosa cuyo carácter es una especie de infinitud resultante de su irreductibilidad a las leyes generales. Como tal, es todavía el residuo que queda cuando se quiere conocer lo real mediante conceptos universales. Como este individuo, si pudiese ser conocido, entraría, a su vez, bajo categorías generales, *el individuo, lo mismo que lo irracional, no son, en último término, más que formas de lo general.*

La existencia, por el contrario, es irreductible a la ob-

(44) Ph. II, págs. 126-130.

jetividad y a la generalidad. Conceptualizada, toda su posibilidad se desvanece. De aquí se sigue que las aserciones sobre la historicidad son necesariamente falsas, material y lógicamente, en cuanto que tienen la forma de lo general: *la conciencia histórica es absolutamente única* y no se capta más que en esa unidad profunda y original. Por eso, lo general no puede nunca ser más que un medio para saltar hasta sus límites, donde encontrará, de una manera siempre nueva, la singularidad única de la existencia (45).

En segundo lugar, lo histórico no está ligado a un *todo* a título de miembro o elemento. Sin duda, mis tareas particulares me fijan un lugar definido en el todo. Pero yo no puedo tener este lugar por un punto inmóvil y estable en un mundo cerrado; si así fuese, me disolvería, por decirlo así, en lo general. La historicidad se arruinaría por completo, ya que supone, en lugar de esta inserción del Dasein en la totalidad, la superación de ésta por el yo-personal.

El todo debe, pues, estar siempre subordinado, y el peor de los errores es confundirlo con lo trascendente, como lo han hecho en nuestros días las teorías sociológicas. *Únicamente asumo mi Dasein por la penetración a través de la opacidad objetiva del todo social.* Sólo a este precio llega a ser él la historicidad misma de mi existencia (46).

La conciencia histórica, concebida como ser que se realiza, no es, pues, un *punto de vista* posible, que se pueda situar en su lugar dentro de una jerarquía de puntos de vista solidarios. Es un *comienzo absoluto,* para el cual no hay que buscar antecedentes: se revela a sí misma sólo por su realización. Es imposible pasar más allá del origen; el

(45) Ph. II, págs. 130-132.
(46) Ph. II, págs. 132-134.

existente, como tal, no puede ir detrás de sí (mientras que yo podría hacerlo como conciencia en general, asignando su fundamento a la génesis de esta conciencia). Buscando rebasarme como existente, perdería necesariamente el principio y llegaría a ser un yo-átomo cualquiera; no sería ya un yo-personal (47).

3. Una vez realizadas las condiciones de la historicidad, puedo volverme hacia el mundo sin perder mi ser, considerado como realización de la existencia posible. Estoy situado en situaciones en que ya no es el querer ciego del Dasein, sino el impulso mismo de la existencia lo que me dirige y me gobierna en medio del mundo (48). En adelante, la historicidad de mi ser se expresa de una manera especial por

(47) Ph. II, pág. 134.

(48) Encuéntrase aquí (como en tantas otras ideas de Jaspers) una transposición característica de la ascesis cristiana. Esta nos enseña que el renunciamiento al mundo y a sus pompas es lo único que nos permite volver al mundo y participar en todas las obras humanas, en la sociedad conyugal, en la profesión, en la nación, pero ahora ya con una intención purificada que se esfuerza en realizar en lodo la voluntad de Dios. Pero, en Jaspers, ese "retorno al mundo" no deja de tener sus dificultades, porque no lleva consigo ninguna regla de acción, o mejor, las admite todas (Cf. J. WAHL, *Études Kierkegaardiennes,* página 549, y J. de TONQUEDEC, *L'existence d'après Jaspers,* París, Beauchesne, 1945, págs. 129-133). Jaspers afirma, en efecto, que yo debo aceptar siempre las situaciones necesarias (Ph. II, pág. 125) y que debo, por ejemplo, continuar en la religión de mis padres. *Pero en esta religión misma no podré ser más que un hereje* (Ph. II, pág. 392). ¡He ahí, pues, justificadas a la vez la fidelidad y la herejía, la obediencia y la rebeldía! Asimismo, ¿qué criterio hay que adoptar para ese "discernimiento de espíritus" que requiere existencialments toda situación concreta? No hay más que uno, responde Jaspers: es el criterio de la historicidad (Ph. II, pág. 242. Gf. VE., pág. 113). Pero ese criterio tiene la peculiaridad de no tener nada de racional, de excluir toda razón clara y hasta toda expresión válida (Ph. II, pág 70). De donde se sigue que *todo estará justificado.* Quizá, también aquí, no exista más que una transposición audaz del *Ama et fac quod vis* de San Agustín, con la diferencia de que, en Jaspers, ¡nadie sabe lo que ama!

la *fidelidad a la existencia.* Esta fidelidad se extiende hasta la muerte y se remata en ella por el agotamiento de las posibilidades del Dasein. No debe, pues, ser reducida a la constancia en las promesas ni a la costumbre de seguir siempre las mismas vías. Seguramente, lleva consigo ambas cosas, pero no se reduce a ellas; es la historicidad misma en cuanto que se apropia de todos los elementos del Dasein, y, adhiriéndose a lo que tiene de más profundo, no olvida nunca que su pasado es, en ella, una *presencia aciiva.*

A falta de fidelidad, me pierdo y me disuelvo en un vacío absoluto. *Desprecio y corrompo mi comienzo.* Puedo pretender aún amar el ideal; pero no amo nada concreta y absolutamente; caigo en un mundo de ficciones en que nada concierne ya verdaderamente a mi ser íntimo. Las culturas a que me refiero, humana, europea, alemana o francesa, no son ya para mí más que generalidades sin consistencia y sin vida. Mi fidelidad no es más que un engaño, es sólo la máscara de mis intereses o de mi indiferencia. *No hay más fidelidad auténtica que la fidelidad pura y simple a mi origen existencial;* todo su valor se concentra en la decisión continua de tornar siempre a sí, de no querer más que ese regreso al origen primero. La fidelidad no pretende tampoco ser vista: ni siquiera está segura de sí más que en la calma y el silencio.

Esta fidelidad *central,* que se me ha hecho tan profunda y tan necesaria que yo me identifico con ella (porque su aniquilación sería la aniquilación existencial de mi propio yo-personal), debe ser, pues, distinguida de las *fidelidades periféricas,* que no tienen más que un valor relativo y son sólo grados o escalones respecto a la fidelidad absoluta de la existencia; pero que, como tales, expresan en lo múltiple

sucesivo de la temporalidad mi decisión de coincidir siempre con mi yo-personal (49).

4. Todo esto puede hacernos sentir a la vez la estrechez y la extensión de la existencia histórica. *La plena identidad del Dasein y del ser personal no puede realizarse más que allí en donde se hace presente ese Uno, cuya Trascendencia no se revela más que en el abismo histórico del Dasein.* La manifestación del valor existencial puede, pues, extenderse o estrecharse según las contingencias históricas del devenir personal, es decir, de la *apropiación,* en la cual, únicamente, logra la existencia toda su amplitud. Las medidas de mi acción, de mi influencia, de mi saber no son necesariamente las de mi ser histórico. Para que todo tenga valor existencial se requiere siempre que, haciendo caso omiso del puro dato como tal, me aplique en todo, en el orden práctico y en el teórico, a leer la cifra de la unidad de la existencia y a relacionarme con esa Trascendencia que hace del acontecimiento un presente eterno (50).

Sin embargo, es evidente que nadie puede absolutamente existir en un mundo que haga de cada instante del Dasein una manifestación de su existencia. *Estamos, por fuerza, instalados en lo cotidiano.* Pero no carecemos de recursos para evitar los riesgos de infidelidad. *Para ello, todas mis acciones deben proceder de ese fondo en que yo soy verdaderamente yo mismo,* de modo que lo cotidiano resulte, a la vez, una preparación y una ampliación de la existencia histórica. Por pobre que sea de contenido, encontrará en este trasfondo la luz y el valor que le darán, a pesar de las apariencias, la solemnidad de la existencia, es decir, de la apropiación personal. Los obstáculos que encuentre esta

(49) Ph. II, págs. 135-138.
(50) Ph. II, págs. 138-139.

apropiación resultarán, por el esfuerzo que requieren para ser superados, otros tantos medios de éxito. Hay que luchar, en efecto, contra la tendencia a descansar en la estabilidad de lo adquirido. Si busco al Dasein sin personalidad, me pierdo en lo fortuito, lo arbitrario y lo múltiple. Si busco la personalidad sin el Dasein, no soy ya más que simple negación de lo cotidiano: ya no soy nada, mi ser-personal no tiene ya contenido (51).

Es sobre todo en el saber y en la autoridad donde nos sentimos inclinados a buscar estabilidad y fijeza. Al acudir a ellos, pensando que constituyen lo verdaderamente real, paramos en lo general y lo legal; éstos llegan a ser lo absoluto a lo que nos referimos constantemente. Pero así, mi conciencia histórica resulta pura ilusión: yo ya no soy para mí más que un *espectáculo* y no un comienzo personal. Mi ser se ha objetivado. En cuanto a la autoridad como fuente de verdad, no conduce más que a la supresión de lo histórico, sustituyéndolo por una objetividad que me liga sin condición (52).

Por fin, la convicción de poseer la verdad crea una tendencia a creer que las condiciones de la historicidad podrían tomar la forma de una *ciencia,* y, por consiguiente, una tendencia a divinizarme a mí mismo. Es uno de los peores enemigos que acechan a la conciencia histórica, como si yo pudiese obtener por la realización de la existencia lo que otros buscan en el éxtasis místico o en la unión con la divinidad. De hecho, lo "supremo" no es la existencia más que en un sentido *relativo;* es a saber, por oposición a todo lo que se me ofrece como valor en el mundo, o a todo lo que yo soy como Dasein empírico. Porque únicamente por

(51) Ph. II, págs. 139-142.
(52) Ph. II, págs. 142-144.

la existencia aparece la Trascendencia como una realidad suprema, sin la cual la existencia no puede nunca estar segura de sí. *La esencia de la existencia es, pues, un constante rebasarse a sí misma,* lo cual impide objetivar la trascendencia y darle una forma definida y estable. La trascendencia es ese Uno, tan absolutamente incomparable y tan absolutamente histórico que cada uno de sus aspectos es inadecuado, y no solamente ambiguo, sino positivamente engañoso. *La existencia, cuando es auténtica, es silencio.* El hombre no puede, pues, hacerse Dios, porque su divinización no sería más que una instalación en la inmovilidad y la esterilidad, y, al mismo tiempo, la ruina de la existencia (53).

IV

LA LIBERTAD

1. El Dasein posee la libertad como expresión de su voluntad. Pero ésta no es una actividad antecedente: su libertad consiste en *quererse a si mismo.* La psicología clásica se ha ocupado, ante todo, del problema de los *motivos* de la elección voluntaria y libre y ha explicado a menudo esta elección por la victoria del motivo más fuerte. Pero esta descripción es muy discutible. La elección no es nunca efecto de una fuerza que la produzca, sino una *decisión por la que, reflexionando sobre mi ser interior, inhibo las fuerzas que pesan sobre ml y confiero a un motivo su valor absoluto.* Por tanto, no son los motivos quienes explican la elección, sino la elección la que explica el motivo: *yo elijo el motivo*

(53) Ph. II, págs. 144-145.

mismo, y mi razón de elegir es que quiero que sea asi. La voluntad es, pues, *relación a si y conciencia personal,* por la que yo soy activo respecto a mí mismo. El acto del yo personal que interviene aquí es, pues, propiamente una *autocreación:* la aserción de Kierkegaard, según la cual, cuanto más voluntad, más personalidad hay, expresa bien este principio absoluto para el cual ninguna motivación suficiente es posible (54).

El problema de la libertad del querer ha sido resuelto en dos sentidos opuestos, que se pueden definir con los términos *determinismo* e *indeterminismo.* La afirmación de la libertad, en efecto, ha sido fundada con frecuencia sobre la concepción que hace del acto libre un acto sin causa. Pero esto equivale a hacer del acto libre un acto fortuito y arbitrario. No es ésa la verdadera libertad. Otros filósofos han querido caracterizar la libertad como una acción que excluye determinaciones venidas del exterior. Pero esto es confundir dos cosas distintas: la libertad de obrar y la libertad de elegir. Es tanto más imposible identificarlas entre sí cuanto que una puede existir sin la otra. Libre de obrar sin coacción externa, puedo estar determinado interiormente por el temor, la fatiga, la timidez, una mala disposición o, incluso, simplemente, por falta de tiempo para reflexionar. Otra forma objetiva ha sido propuesta por la escuela sociológica, que distingue libertades personal, civil y política. La prueba de que existen está en que todo intento de contradecirlas suscita en seguida la voluntad de conquistarlas. Son otras tantas situaciones sociológicas, en cuyo seno la libertad es, para los individuos, *una ocasión personal.* Pero, objeta Jaspers, nos hallamos aquí ante hechos ciertos, pero

(54) Ph. II, págs. 149-151.

no ante una solución del problema de la libertad. La cuestión sigue en pie, porque la libertad es la existencia misma, que trasciende todas las categorías sociológicas, hasta el punto que podría ser una existencia sin ser libre bajo ninguno de los aspectos que distinguen los sociólogos. En realidad, *las libertades objetivas sólo tienen sentido y valor por la libertad original,* y cuando ésta falta, son puramente ilusorias.

Es cierto que la libertad significa *independencia.* Pero también hay que precisar la naturaleza de esta independencia. Lo que ella exige esencialmente *es la autonomía interior de mi conciencia.* Pero una libertad puede ser limitada, y lo es de hecho constantemente en cuanto al exterior, y, en primer lugar, por el hecho de que no *se ha creado a sí misma como Dasein* y que, por lo mismo, tendrá que sufrir el destino de todo Dasein, es decir, la muerte. Incluso en su interior, la libertad descubre una dependencia, que no la limita en modo alguno en su ejercicio (pues, al contrario, esta dependencia es la condición de su independencia *existencial),* pero que la condiciona en su ser original, es decir, precisamente en cuanto que se conoce como *dada* a sí misma, como no siendo posible más que en relación con la trascendencia. *Nunca puede reposar absolutamente sobre sí en la independencia absoluta, como si ella fuese el ser propiamente dicho o la razón suprema* (55). Consciente de esta doble dependencia, la libertad adquiere una independencia realmente sin límites, cuando llega a ser la expresión auténtica de la realización histórica del ser personal en la comunicación. Puede, sin duda, permanecer solitaria con su trascendencia; pero, al situar su punto de apoyo fuera del mundo,

(55) Ph. II, págs. 4-5.

no deja de regresar continuamente al Dasein y a la comunicación, como a los únicos medios de realizar y de salvar todo cuanto ha experimentado en la soledad de la trascendencia. *Está a la vez en el mundo por su contenido y fuera del mundo por su trascendencia.*

Finalmente, la cuestión de saber si el hombre es libre se presenta con frecuencia mal planteada, al menos siempre que implica una elección entre determinismo e indeterminismo; esto es, una *demostración* de que la libertad existe o no existe, lo que equivale, en ambos casos, a hacer de la libertad un objeto y no puede conducir más que a negarla. Kant vió bien que *la libertad no es demostrable,* que es un *misterio* que esquiva todos los conceptos. Si queremos acercarnos a ese misterio, sólo podremos hacerlo mediante un amor valiente a la verdad, que deseche todas las ilusiones que lleva consigo la objetividad (56).

2. La cuestión de saber si yo soy libre tiene su primer origen en mí mismo: yo *quiero* que la libertad sea. Por eso sólo, se encuentra establecida la *posibilidad de la libertad,* porque sólo un ser libre o capaz de libertad puede plantearse la cuestión de la libertad. Si no, el problema mismo carecería de sentido y la idea de la libertad no correspondería a ninguna experiencia concebible. Pero si el hombre suscita este problema, es porque arraiga en lo más profundo de su ser personal, como una exigencia absoluta de su libertad. Así, b bien la libertad no es nada, o bien está ya presente en la cuestión que me planteo sobre ella. Está presente ya aquí como voluntad original de ser libre: *la libertad se quiere, y quererse, para ella, es existir.*

No se trata, pues, de argumentar. La libertad no se prue-

(56) Ph. II, págs. 167-170.

ba, o al menos su prueba se encuentra sólo en el ejercicio que hago de ella por mi acción. Mi preocupación extrema acerca de la existencia de la libertad incluye ya la actividad por la que la libertad se quiere y se realiza. Únicamente en esta actividad, esto es, en la existencia en medio del mundo, es donde puede haber libertad. En la trascendencia no hay ya libertad, y sería un error hacer de la libertad un ser trascendente. Ella es siempre *el sentido de la existencia,* la palanca o el motor gracias al cual la existencia capta la trascendencia (57).

Intentemos, pues, ahora que hemos comprendido que la libertad no puede más que ponerse a sí misma en y por su acto, esclarecer el sentido de la libertad existencial.

¿Es ciencia, libre albedrío, o ley? Es evidente que la libertad supone el conocimiento de lo que me acontece en el mundo; si no, yo me identificaría con el curso de los acontecimientos objetivos. Pero el conocimiento objetivo no se acaba nunca: me compromete en un infinito inagotable, sin procurarme por lo demás en ningún punto una certeza decisiva y definitiva. *Para la ciencia, el mundo sigue abierto; jamás está cerrado en si mismo.* Pero hay que obrar, el tiempo apremia y es ahora, en el instante presente, cuando hay que vivir; si no, tengo que renunciar absolutamente a vivir. *El conocimiento es, pues, necesario: si no me sustrae a la necesidad, me permite superarla.* Permanecer firme, en medio del flujo objetivo, es una condición de la libertad, y si ésta no se reduce al conocimiento, no puede en todo caso existir sin él.

Otro tanto hay que decir del *libre albedrío.* Este no es, como tal, más que un poder sin contenido, que sólo puede

(57) Ph. II, págs. 174-176.

presuponerse como condición necesaria de la libertad y que, por lo demás, podría también implicar lo puramente arbitrario de una actividad desprovista de las razones del espíritu. De hecho, como se ha visto, la elección tiene una raíz más profunda, que es mi yo-personal mismo, en su espontaneidad absoluta, y que, como tal, no puede ser captada por ningún concepto objetivo. *El libre albedrío no es, pues, la libertad, pero sin libre albedrío no hay libertad.*

En cuanto a la *ley,* de acuerdo con la cual decido y por la que me conozco ligado, permanezco libre en la medida en que, obedeciéndola, me someto a un imperativo que descubro en mí. La ley no hace más que expresar la necesidad de las normas de la acción a las que yo puedo conformarme o no. Pero aquí, *yo transformo la necesidad en libertad, por cuanto experimento las normas como idénticas conmigo y como evidentemente válidas para mi,* y confiero a su generalidad el sello de mi personalidad concreta, de la presencia total de mi yo personal. Mas, ¿qué es esto sino que aquí se halla en juego mi libertad existencial y que, por consiguiente, si *la libertad supone la obediencia a la ley, no se reduce nunca a esta obediencia?* (58).

Soy, pues, libre cuando y en la medida en que, sin olvidar nada de las condiciones de mi acto, saco de la totalidad que yo soy la determinación de mi visión y de mi decisión, de mi sentimiento y de mi acción. Mi libertad se apoya en mi exploración del mundo. Las cuestiones y los problemas que continuamente me propone, las perspectivas de acción que me descubre en sentidos tan múltiples y diversos: si *no lo he examinado todo, si no he pensado las posibilidades, si no me he perdido en reflexiones sin fin, no*

(58) Ph. II, págs. 177-180.

decido, soy decidido y determinado por una inspiración ciega. Pero, en fin de cuenta, la libertad existencial es siempre *elección,* una elección que es imposible justificar con motivos o móviles, pero que se afirma y se pone a sí misma y por sí misma en el acto que la expresa. En esta elección tomo conciencia de mi libertad original, porque es en ella donde yo me conozco primero propiamente como un yo-personal. Esta elección es la *decisión de ser yo-mismo en el Dasein,* y esta decisión es como un regalo que la voluntad se hace a sí misma. En la decisión, conquisto la libertad, con la esperanza de que llegaré a alcanzar lo que en mí hay de más profundo por lo mismo que puedo querer. Es claro que esta elección y esta decisión suponen condiciones; pero, frente a las objetividades que se presentan en el dominio de la posibilidad, *la decisión, experimentada en la infinita reflexión del sujeto, se afirma como la decisión absoluta de la existencia.* Como tal, es un *salto* y no otra cosa, ya que la reflexión nunca podrá hacerme rebasar la posibilidad, y un salto *incondicionado,* ya que no puede recurrir al criterio del éxito, que, por lo demás, no puede ser criterio de verdad, porque lo elegido sigue siendo verdad hasta en el fracaso. La decisión, por otra parte, es absolutamente inmediata, pero esta inmediatez no es la del Dasein, en el cual, justamente, la libertad está mediatizada, sino la de mi yo personal. *Decisión y personalidad son una sola y misma cosa.* En fin, por la decisión, la elección no versa sobre esto o aquello, sino sobre mí: *la elección y el yo no pueden separarse.* Yo mismo soy la libertad de esta elección (59).

Añádase que la decisión es originalmente "comunicativa" y que la elección de mí mismo es al mismo tiempo

(59) Ph. II, págs. 180-183.

elección *de otro,* en cuanto es una decisión original de comunicación con los que componen mi círculo. No es sólo mi destino exterior, sino mi ser el que se imbrica también con los otros (60).

3. El hombre para quien la libertad ha llegado a ser el fondo del ser personal puede a veces espantarse de este descubrimiento y, rehusando hacerse real, elegir no ser más que posible. Experimenta ante su impotencia para fundamentar la decisión en motivos una especie de vértigo que le inquieta. El misterio de la elección contraría sus exigencias de objetividad y de claridad racional. Tiene necesidad de certeza. De ahí deriva la crisis *del no-saber,* es decir, la angustia que me hace apartarme de lo que no conozco y me corta el aliento frente al abismo de la decisión. Esta angustia es incomunicable y me instala en la soledad más completa; me impulsa a buscar de nuevo fuera de esos puntos de apoyo y de esas fuentes de naturaleza puramente social en que pierdo decididamente mi yo personal y, finalmente, deja al azar decidir por mí y de mí. Pero no hay que pensar que esta tentación de la infidelidad se produzca sólo en circunstancias solemnes. *La crisis del no-saber puede también insinuarse en la masa de las pequeñas acciones, por las que también me gano o me pierdo.* Todo depende, para mí, de la manera como ando por los variados caminos de la existencia y, en este orden, no hay nada pequeño e insignificante. Debo estar siempre decidido a seguir siendo un yo-personal, porque en esto no hay momentos privilegiados: el tiempo será siempre la manifestación continua de lo que yo soy (61).

Al mismo tiempo debo renunciar a toda demostración de

(60) Ph. II, pág. 185.
(61) Ph. II, págs. 183-185.

mi libertad. Esta se conoce, pero no se piensa. Guando quiero pensarla, no puede ofrecérseme más que como un comienzo sin causa. Ahora bien: un comienzo así concebido sería "causa sui", lo cual es absurdo. *Probar la libertad es, de ordinario, aboliría,* ya que es relacionarla a una causa que la explique y hacer de ella un efecto, es decir, lo más contrario que hay al acto libre. Pero, en otro sentido, la libertad es verdaderamente un *comienzo absoluto,* en cuanto que *soy yo quien elijo y en cuanto que esta elección se confunde conmigo,* en la convicción en que yo estoy de la necesidad original de ser yo mismo (62). Alcanzo lo que soy como posibilidad: *me adopto a mi mismo.* Me hago con todas mis fuerzas lo que soy y lo que quiero (63). *No hay nada más allá del yo-personal que se origina en si en la decisión* y que es primero absolutamente. Si debo querer y querer libremente, es precisamente porque no *sé.* El no saber es fuente del deber-querer: si yo conociese el ser de la trascendencia y toda cosa en su eternidad, la libertad sería inútil, el tiempo estaría lleno. Pero estoy en un Dasein temporal, y todo cuanto conozco es el Dasein tal como se me muestra en la exploración del mundo y la orientación que en él me incumbe, no el ser en su eternidad. Es preciso, pues, renunciar a la evidencia, a la certeza y a la prueba, o renunciar a la libertad (64).

4. Hablábamos más arriba de la *necesidad original del acto libre.* Parecerá que hay en esto una contradicción. Pero sólo se trata de una apariencia, al menos si por necesidad entendemos una determinación que no tiene nada de común

(62) Ph. II, págs. 188-190.
(63) Ph. III, pág. 206.
(64) Ph. II, pág. 191.

con la que imaginan las doctrinas deterministas y que se confunde, de hecho, con la libertad misma.

Observemos primeramente que la libertad existencial se encuentra colocada entre dos necesidades: la de las leyes naturales, que me oponen la irreductible resistencia de lo real, y la de las leyes morales, que son para mí la forma fija de la regla. El peligro, para la libertad, es desvanecerse entre esta doble presión, la cual no puede, sin embargo, suprimir, porque es en lo real mismo, a la vez físico y moral, donde tiene que desplegarse. *La libertad no se ejerce ni se afirma más que en la situación, que es precisamente el peso y la realidad de la doble necesidad de que hablamos.* Lo que equivale a decir que encuentra siempre y necesariamente una *resistencia:* una libertad que hubiese vencido todas las oposiciones es una quimera. En este sentido no hay libertad absoluta: *toda libertad concreta implica lucha y conflicto* y, por lo mismo, se ve constantemente limitada y constreñida. Una libertad absoluta sólo podría ser la libertad de un Todo absoluto y perfecto, que no encontrase ya resistencia fuera de él, pero las encontraría todas en él. Por eso mismo, el concepto de una "libertad absoluta" (es decir, sin resistencia) es absurdo: una libertad semejante sería absolutamente vacía y llevaría a la nada (65).

Intentemos, pues, captar la libertad en su realidad existencial. Veremos que *se identifica con la necesidad.* En efecto, mientras que la libertad, en su realidad objetiva, puede revestir apariencias de arbitrariedad, ella manifiesta, en su origen existencial, que es el de la persona individual, la necesidad en que yo me hallo de determinarme a mí mismo, como lo haría una necesidad objetiva, incluso en virtud de

(65) Ph. II, págs. 191-195.

lo que he hecho hasta entonces. Toda elección existencial aparece así como algo definitivo, que, una vez realizado, excluye completamente el volverse atrás. *Libre en la elección, me ligo por la elección que hago y asumo sus consecuencias.* Sólo la clara conciencia de esta decisión hace de mi elección una elección existencial. Por eso mismo, estoy ligado, no por lo real empírico, que ha llegado a ser tal a causa de mi elección, sino por el paso decisivo que en el instante de la elección he dado con referencia a mí mismo mediante un acto autocreador. *He llegado a ser tal como me he querido.* El tiempo, sin duda, me deja siempre otras posibilidades, pero mi ser está, en ese momento mismo, ligado por sí mismo y, a la vez, no obstante, libre.

Esta necesidad se volverá a encontrar en toda elección nueva, en razón del fundamento histórico personal. Manifiesta, en efecto, la necesidad más profunda que se experimenta en la conciencia "de ser ahí y de no poder ser de otro modo", que está ligada a la más original decisión de la libertad de la existencia. Pero esta necesidad existencial no puede nunca ser captada objetivamente, es decir, que la decisión no puede nunca ser relacionada con causas exteriores, ni con "razones": *la conciencia original de la existencia obtiene en sí misma, en toda su plenitud, la certeza y la profundidad* (66).

5. Todo esto nos va a permitir precisar la relación entre la libertad y la trascendencia.

Partamos para ello del sentimiento de falta, en cuanto se halla ligado al ejercicio de la libertad. Por ser libre, cargo con lo que he hecho, sin poder descubrir nunca en qué momento empieza mi responsabilidad. No puedo por menos de

(66) Ph. II, págs. 195-196.

hacerme cargo de lo que, según todo cuanto soy, no habría podido evitar, y por consiguiente del origen mismo de mi ser individual y concreto, que es el fundamento de lo que yo he querido y debido querer, y aún más, de todo lo que yo he debido hacer sin ser capaz de hacerlo de otro modo en la situación en que me hallaba. *Es como si yo me hubiese elegido tal como soy anteriormente al tiempo.* Si yo pudiese conocer el comienzo de mi responsabilidad y de mi falta, ésta ya estaría circunscrita y sería evitable; mi libertad sería la posibilidad de evitarla.

Hay, pues, una *falta inevitable.* Mi libertad tropieza con esta necesidad de la falta, que la libertad parece suprimir, pero que la incluye, de hecho, hasta el punto de que no puedo intentar escapar a esta falta sin asumir la falta de negar mi misma libertad. De modo que, *tal como soy, yo soy responsable de mi mismo,* y, no obstante, sólo en el acto libre descubro lo que soy. ¿Soy, entonces, dependiente o independiente? En realidad, estas dos palabras son inadecuadas para expresar la verdad de mi ser: ni una ni otra bastan y se necesitan las dos a la vez. Porque no podemos admitir ni la dependencia, tal como va envuelta, por ejemplo, en las doctrinas teológicas, ni la independencia de una libertad que, no basándose más que en si misma, implicase que la falta pudiese existir aun sin una trascendencia interior a la libertad. De hecho, sin esta trascendencia, se plantearía la cuestión de saber por qué debo querer: la voluntad, si no se da respuesta a este porqué, ya no sería más que pura arbitrariedad sin responsabilidad. Pero si la trascendencia fuese exterior a mi libertad, mi querer vendría a parar en pura obediencia mecánica. *La trascendencia no puede, pues, encontrarse más que en el seno de mi misma libertad:* libre, experimento en mi libertad,

y solamente por ella, la trascendencia que la fundamenta.

Desde el origen de mi yo-personal, tengo conciencia de no haberme hecho a mí mismo, y cuando me vuelvo hacia las profundidades de mi querer original, veo claramente que, *aunque soy por completo yo mismo, no soy ya solamente yo mismo.* Hay aquí una antinomia insuperable: yo no puedo ser por mí solo lo que soy por mis propios medios, porque nunca llego a ser lo que soy más que por el Otro. Soy principio de mí mismo y, como tal, responsable de mí; y, sin embargo, no me viene de mí solo lo que soy: soy lo que he querido, en cuanto que lo he recibido por participación. Esta conciencia es la que da cuenta del sentimiento que tengo de la unidad indisoluble de la libertad y de la necesidad en la trascendencia (67).

Pero ¿cuál es exactamente la naturaleza de esta falta original de la libertad? La respuesta, en este caso, no puede ser más que una referencia al *hecho* de la libertad, pero en modo alguno una explicación racional, porque la conciencia de la libertad, que es la única verdad de la existencia posible, sin ser no obstante la verdad absoluta, me hace culpable de un modo incomprensible (68). Digamos, sin embargo, que *la libertad pretende rebasar, en la existencia absoluta, la finitud impuesta al Dasein.* La incondicionalidad no conoce medida alguna, *y esta tendencia a lo absoluto es la que constituye la falta original de la libertad.* La existencia debe captarse como un Dasein finito, que encuentra fuera de sí otras existencias, al igual que la naturaleza. Pero, como existencia posible, quiere necesariamente realizarse en la plenitud. Su incondicionalidad consiste en querer lo imposible: cuanto más anda en la dirección de sus ambiciones profundas, más quiere saltar sobre lo finito. *Su medida propia es no tener medida* (69). Pero ésta es también la razón de su fracaso. Porque la. naturaleza que se halla en el fondo de la existencia se rebela contra las pretensiones de la existencia de transformarla en pura materia para su libertad. Pero como la existencia, en cuanto libertad, debe seguir necesariamente este camino, ella debe por lo mismo romperse en el Dasein chocando con la naturaleza. *Tal es la antinomia de la libertad: o identificarse con la naturaleza y aniquilar la existencia como libertad, o entrar en conflicto con la naturaleza y destruir el Dasein.* Finalmente, el fracaso se explica por el hecho de que el ser propiamente dicho existe en el Dasein: para ser auténticamente, debo destruir la consistencia y la estabilidad del Dasein. Así, el *pecado de la incondicionalidad* será expiado por las ruinas acumuladas por un Dasein que quiere subsistir y sobrevivir en toda su consistencia empírica (70).

Tal es, pues, la falta primera y necesaria que da cuenta de todas las demás faltas particulares. *El pecado de la incondicionalidad es absolutamente inevitable, porque es propiamente la condición misma de ta existencia* (71).

(67) Ph. II, págs. 196-199.
(68) Ph. III, pág. 73.

(69) Esto es lo que expresa míticamente el Génesis, dice Jaspers (Ph. II, pág. 73): "Adán se hizo como uno de nosotros." Por eso, añade, el pecado original de la libertad viene a ser al mismo tiempo el pecado original de la divinidad.

(70) Ph. III. págs. 228-232.

(71) El mal o la "muerte existencial", según Jaspers (Ph. II, páginas 225-227), puede revestir dos formas. Puede consistir en *emparedarse en la soledad de la subjetividad,* separándose irremediablemente de todo: yo quiero ser Dios; por odio a mi propio Dasein desafío el hecho del Dasein: no quiero ya asumirlo como mío, me rebelo contra mi fundamento. Con un gesto de desafío, devuelvo, por la posibilidad del suicidio, lo que se me ha dado sin haberlo querido (Ph. II, págs. 71-72). El mal puede consistir, en segundo lugar, en *perderse en la objetividad* (Ph. II, págs. 346-348). En realidad, el mal es el camino hacia el bien, porque el desafío, que aumenta la tensión

y

LA TRASCENDENCIA

Hemos tropezado constantemente, en las páginas precedentes, con esta Trascendencia, que constituye, según Jaspers, el "misterio" de la existencia. Tenemos que investigar ahora con mas profundidad qué significa y cuál es su naturaleza (72).

i. Una cuestión de *método* se plantea en primer término. Ciertos métodos, comunes entre los metafísicos, deben ser desechados. No podemos recurrir, dice Jaspers, al "método profético" (es decir, teológico), que sólo conduciría a objetivar, bajo forma de verdad universalmente válida, lo que no puede tener realidad y ofrecer certeza absoluta más

del ser interior, hace posible la existencia (Ph. III, pág. 74). Es la expresión negativa de la relación a la Trascendencia (Ph. III, pág. 79), es decir, que la conciencia del mal debe crecer con la del bien y que yo no me puedo alejar del mal y vencerle más que si está en mí Ph. II, pág. 173). Es necesario que la conciencia de la culpabilidad profunda esencial me Impida encontrar nunca reposo alguno en el mundo del Dasein (Ph. III, pág. 111). Lo que equivale a decir que el bien y el mal no preexisten a la libertad y a la elección. *Es la elección la que produce el bien y el mal,* según que la voluntad, que eligió libremente y en el instante, sea buena o mala (Ph. II, pág. 171).

(72) Escribiremos ahora la palabra Trascendencia con T mayúscula, para recalcar que designa desde ahora en adelante ese Absoluto del ser que hasta aquí no. se había impuesto a la investigación existencial más que como una realidad presente en todas partes y obstinadamente enigmática. No es que su misterio vaya a ser descubierto; pero será reconocido como tal, como el misterio por excelencia. Asimismo, empleamos (como hace Jaspers habitualmente) la palabra abstracta de Trascendencia (en lugar de decir el Trascendente) para evitar dar al ser de la Trascendencia el carácter concreto y definido de un ser determinado en si mismo.

que dentro del instante existencial. Semejante método, precisa Jaspers, sólo conduciría hoy a la superstición.

Tampoco se puede fiar más de un método consistente en intentar descubrir el ser de la Trascendencia por medio de procedimientos análogos a los de las disciplinas científicas. *Ninguna verificación empírica puede permitirnos alcanzar una Trascendencia que nunca es una cosa,* ni siquiera, como a veces se imagina, un ser hipotético que se hallase en los límites del dato como su fundamento supremo: en ambos casos, se reduciría la Trascendencia, materializándola, a un En-sí desprovisto a la vez de certeza y de verdadera Trascendencia (73).

El único método válido será, pues, en este caso, como siempre que la existencia se halla en juego, el de la *apropiación* y la *presencia,* realizadas por y en la libertad. *La metafísica, si es que ha de tener sentido, no es más que la manifestación de esta presencia de la Trascendencia,* hecha realidad personal y presente. Si no, no es más que un juego superficial, que conserva aún algún valor en lo tocante a la posibilidad de la existencia, pero que, al no comprender que la posibilidad existencial es una llamada a la libertad del yo-personal, se extravía en busca de una objetividad contradictoria (74).

Todo esto nos muestra, una vez más, que todo intento de demostrar la existencia de la Trascendencia es ilusorio: ninguna prueba objetiva, ningún argumento necesario puede aportar la demostración apetecida. *No hay demostración posible y eficaz de la existencia del Trascendente,* ya se trate de demostración fundada en las categorías de la razón, ya de demostración sacada de los datos de una revelación so-

(73) Ph. III, págs. 31-32.
(74) Ph. III, págs. 32-34.

brenatural (75). *Unicamente la* ***existencia, ejercida*** *en la libertad, puede abrir el* ***camino*** *a una Trascendencia* que descubre ella en sí misma y que es objeto de fe, ya que no es alcanzada más que por un *salto* operado más allá de todas las razones, todas las categorías y todas las evidencias objetivas. La Trascendencia auténtica, como habremos de recalcar más adelante, es una "cifra" : buscarla es ponerse en relación existencial con ella; encontrarla es leer la **cifra** que constituye siempre para mí, y al mismo tiempo, hacer de ella una presencia para mí (76).

Así se encuentran irremediablemente cerrados los dos caminos por los que, con la mayor frecuencia, se ha empeñado la metafísica. Los filósofos, en efecto, han buscado a Dios en una Trascendencia inmóvil, subsistente más allá del universo finito, bajo la forma de un ser individual, causa primera de todo lo que es. Otros han concebido la Divinidad como un Dios inmanente a la totalidad de lo real y que se manifestaría, o incluso se realizaría, en un devenir infinito, en y por las individualidades concretas de la existencia. **Estas** dos *concepciones de Dios,* ***teísta*** *y* ***panteísta,*** *son igualmente falsas y* ***contradictorias,*** porque la inmanencia **del** panteísmo excluye la trascendencia y la trascendencia **del** teísmo excluye la inmanencia (77).

(75) Ph. **III,** pág. 130.

(76) Ph. III, págs. 34-35.

(77) El teísmo, en realidad, está tan lejos de excluir la Inmanencia de Dios al mundo, que la tiene por absolutamente esencial y hasta como exigida por una auténtica trascendencia. La trascendencia divina **significa,** en efecto, la absoluta **independencia** de Dios, **en** la plenitud de su Ser **infinito;** pero, al mismo tiempo, la **presencia** necesaria de Dios, por su virtud creadora, en todos los seres que llama a la existencia. Si **faltase** esta inmanencia, la trascendencia seria ilusoria, puesto que Dios sería ***exterior*** a su obra, que, por lo mismo, **resultaría,** con respecto a El, un límite o un dato, lo que es propiamente absurdo. A la **inversa,** la **inmanencia exige** la trascendencia, porque, **sin** **ella,** Dios se confundiría con el mundo como su ley interior, o como la suma de los existentes (que es el punto de vista panteísta). *Trascendencia e* ***inmanencia*** *se implican una a otra como dos aspectos* ***solidarios*** *de la misma verdad* y ésa es la tesis fundamental del teísmo.

En cuanto a hacer de la Trascendencia un *más allá del* ***mundo,*** es igualmente imposible. Esta concepción reduciría, en efecto, lo real empírico a un puro dato sensible, que sería una nada de existencia, puesto que, por hipótesis, el ser de la existencia estaría situado más allá del mundo. El más allá, en las concepciones corrientes, se manifiesta por signos y milagros, por una "revelación sobrenatural", bien históricamente fijada, bien adoptando la forma de un drama que se continúa en la duración temporal. Puede admitirse que esta **concepción** abre una posibilidad para elevarse por encima de la existencia empírica, pero no que sea eficaz para todos y constantemente (78).

2. Trascendencia e inmanencia no deben ser nunca separadas. Un puro **más-allá** es vacío y no sirve para nada. *Es preciso que la Trascendencia sea inmanencia al ser propiamente dicho.* Esta inmanencia tiene un carácter paradójico evidente. Lo que es inmanente es la certidumbre existencial de mi **yo-personal,** que no es accesible a ninguna conciencia, pero que se hace presente el ser de la Trascendencia, no en cuanto tal, porque no hay identidad entre la existencia y la Trascendencia, sino como cifra: *la Trascendencia inmanente es una inmanencia que no cesa de desvanecerse.* La cifra es el ser que hace de la Trascendencia una presencia, sin que la Trascendencia tenga nunca que objetivarse en un ser-objeto, ni la existencia en un ser-**sujeto:** la cifra se encuentra siempre colocada entre la existencia y la Trascendencia (79).

(78) Ph. III, págs. 129-134.

(79) Ph. III, págs. 135-136.

De aquí que no se pueda *pensar* la Trascendencia. Los místicos han tenido perfecta conciencia de ello, al preconizar respecto a Dios la *vía del no-saber* (80). Pero no han adelantado bastante por esta vía, porque si el error es dar al Absoluto la consistencia de una cosa, ningún enunciado, ni siquiera negativo, será jamás válido para la Trascendencia. Ni la negación ni la afirmación la manifiestan. Está más *allá de lo enunciable,* incluso purificado y llevado a la absoluta perfección. Se le encuentra también hasta en lo que Jaspers llama la "pasión de la noche", es decir, en los comportamientos que trastruecan todos los órdenes humanos y parecen abocar al abismo intemporal de la nada. Por demoníaca que pueda ser esta pasión de la noche, no es el mal como tal, del mismo modo que tampoco la "ley del día" es la verdad y el bien. No es el orden de la existencia el que todo se termine en la claridad y el éxito, el que la vida se desenvuelva en la seguridad del bienestar y la exaltación del gozo, el que la muerte sea aceptada sin ser amada. En realidad, hay una Trascendencia a la que no se podría obedecer adoptando el día y sus fidelidades: la vía de la destrucción es también una abertura hacia ella. Instalada, con los ojos abiertos, más allá del bien y del mal, orientada hacia la apoteosis de la muerte, la pasión de la noche es aún, en el tormento y la angustia de la oscuridad, una manera de llegar a la Trascendencia, porque, al naufragar yo mismo por mi deseo del abismo, realizo la verdad más profunda, sin dejar de experimentar como culpable mi llamada a la nada (81).

De hecho, ninguna imagen, ni siquiera la del Bien absoluto, puede hacerme distinguir la Trascendencia: ningún

(80) Ph. III, pág. 164.
(81) Ph. III, págs. 102-107.

predicado, ni siquiera negativo, le es aplicable (82). *No tiene figura, ningún signo distintivo, ni en ella, ni fuera de ella* (83). Está oculta y lejana, porque es *inaccesible;* no es comparable a nada, porque es *lo absolutamente Otro,* sin medida común con nada. Llega en este momento como una fuerza extraña, y habla a la existencia, a la que se aproxima sin ser para ella jamás más que un enigma que hay que descifrar (84). La divinidad me despojaría de mi libertad si se me mostrase de otro modo que por la "comunicación indirecta" (85).

Hay, pues, que afirmar, conforme a la tradición de los místicos, pero con un radicalismo que ellos no alcanzaron, por una parte, que todas las categorías del pensamiento pueden servir para fundamentar negaciones relativas a la Trascendencia, porque ella no es ni esto ni aquello, ni cantidad ni cualidad, ni una ni múltiple, ni ser, ni nada, etc., y por otra, que esas negaciones mismas no nos introducen, de ningún modo, en el misterio de una Trascendencia que no puede ser conocida ni pensada, que carece en absoluto de determinación alguna, y de la cual únicamente se puede saber que es, sin saber nunca lo que es, de modo que *el único enunciado válido de ella consiste en decir, con Plo-*

(82) Ph. III, pág. 300. Gf. VE, pág. 83.
(83) Ph. III, pág. 23.
(84) Ph. III, págs. 164-165.
(85) Ph. II, pág. 272. Jaspers precisa que sería un error identificar la *"voz de la conciencia"* con la "voz de Dios", como si Dios se aproximase a mí como un Tú para hablarme, lo que haría de la comunicación con Dios una comunicación directa. En cuanto a la *autoridad religiosa,* tiene aún menos títulos para hablar en nombre de Dios. La voz de Dios no puede ser entendida; si no, nadie podría resistirla. Es cierto que Jesús habló, pero su voz, cuando dice la verdad, no es ya la de un hombre, sino la del Dios absolutamente lejano; si no, también ella suprimiría toda la libertad y haría de la obediencia pasiva la ley de la existencia (Ph. II, págs. 272-275).

tino, que es lo que es, o con el Dios del Antiguo Testamento: "Yo soy el que soy" (86).

Tal es la dialéctica del pensamiento trascendente. Se realiza en el *no-saber absoluto* y debe renovar siempre este rebasamiento de todo pensamiento distinto, naturalmente objetivador, hacia una impensabilidad que signifique a la vez que no piensa "algo" y, no obstante, que no piensa una nada de ser (87). Orientada hacia el ser mismo, la actividad de trascendencia encuentra aquí su término, pero no la respuesta que busca, porque se halla empeñada en un movimiento que jamás puede detenerse en sitio alguno, tensión dolorosa hacia un término inaccesible, que no le deja abierta más que la "adecuación existencial", es decir, en el vacío absoluto de todo pensamiento objetivo distinto, la *plenitud perfecta del instante presente* (88).

Todo esto manifiesta claramente la dificultad y la ambigüedad de todo discurso sobre la Trascendencia. No es el Uno absoluto de Plotino, porque el ser es para el otro y en el otro, ni la dualidad pura, que se destruiría a sí misma como ser. *Yo tengo que trascender la unidad hacia la identidad impensable del Uno y del Otro* (89). Tengo incluso que rebasar la historicidad, porque, aunque la Trascendencia sólo puede ser captada en la historicidad, no puede ser pensada como adecuadamente histórica (90). Es el *desconcierto*

(86) Ph. III, pág. 67. Jaspers añade que incluso allí—tanto en la frialdad filosófica de Plotino, como en la vehemencia religiosa de los Judíos—, las categorías de la razón no han podido por menos de deslizarse, ya que esas fórmulas hacen intervenir un ser-objeto ("lo que") y un ser-sujeto ("Yo").

(87) Ph. III, pág. 39.

(88) Ph. III, pág. 37.

(89) Ph. III, pág. 48.

(90) Ph. III, pág. 23.

de todo pensamiento, la identidad de lo inteligible y de lo absurdo (91).

3. Intentemos, no obstante, poner alguna claridad en este abismo de misterio y precisar cuáles son nuestras relaciones con la Trascendencia.

El Trascendente, habíamos dicho, es *el Absoluto,* es decir—por oposición a todo lo finito de la experiencia, y hasta al infinito de posibilidad abierto ante la existencia—, la *realidad sin posibilidad,* la absoluta realidad, más allá de la cual no hay nada, y ante la cual permanezco mudo. Sabré, pues, que alcanzo la Trascendencia, cada vez que choco con una realidad que no admite ser convertida en posibilidad, es decir, en la que no hay ya decisión posible, no por carencia, sino, al contrario, porque la posibilidad de la decisión (o la libertad) acusa un déficit de la existencia en el Dasein temporal (92).

La Trascendencia es, pues, como tal, lo que determina en la libertad existencial un apogeo ilimitado, lo que la impide para siempre encontrar en sí misma su acabamiento y su suficiencia. Este acabamiento y esta plenitud no podrá encontrarlos, con el perdón y la liberación, más que en el ser de la Trascendencia, es decir, en ese esfuerzo mismo por rebasarse sin cesar hacia un término en sí inaccesible. *Saltar constantemente sobre sus límites, hacia un ser que carece, él mismo, de limite y de forma, eso será precisamente para ella alcanzar la Trascendencia,* y, por tanto, experimentar el apaciguamiento supremo en la duración temporal (93). La Trascendencia es, pues, *la apertura de la existencia a sus propias posibilidades,* y por esto mismo la exis-

(91) Ph. III, pág. 54.

(92) Ph. III, pág. 9.

(93) Ph. III, pág. 5.

tencia personal, que es la existencia ligada a la Trascendencia, no es nunca más que la existencia *posible,* en perpetua tensión para acabarse en un Otro que no puede jamás alcanzar, a no ser en esta misma imposibilidad (94).

La existencia, como tal, es el ***envolvente.*** Este envolvente no hay que entenderlo (y esto es ahora evidente) bajo la forma de las totalidades concretas en las que yo estoy comprendido, bien se trate de mi propia totalidad, bien de la totalidad del mundo empírico, o bien de las totalidades ideales que yo construyo para integrar en ellas todo lo real y todo lo concebible. Estos todos son continuamente mudables y movedizos y nunca acabados: jamás agotan sus posibilidades. La Trascendencia, como envolvente, no puede tampoco concebirse bajo el aspecto del océano de lo desconocido que circunda mi horizonte. Ese **"ser-en-sí",** imaginado por Kant, no es, de hecho, como se ha visto, más que un puro límite de nuestro saber y, como tal, sólo es un aspecto o una parte del mundo. *La Trascendencia es el envolvente absoluto, inaccesible, incluso* ***indirectamente,*** *a toda captación experimental, a* ***toda investigación,*** y cuyo "ser", invisible e incognoscible, es el fundamento de mi ser, que me es dado a mí en y por la relación en que yo estoy con aquél (95).

(94) Ph. III, págs. 4-5.

(95) VE, pág. 35. Jaspers, habíamos dicho, desecha absolutamente toda **ontología,** es decir, toda noción universal del ser. La ontología, dice, sólo puede conducir a objetivar el ser bajo la forma de cosa, ***como*** en el panteísmo o en el monismo. Sin embargo, se nos permitirá señalar de nuevo aquí que toda una **ontología** se oculta en las páginas en que Jaspers diserta abundantemente acerca del "ser de la Trascendencia" para convencernos de que este ser está más allá de todo concepto, de toda expresión y hasta de toda negación, y de que todo lo que se puede decir de él es que no se puede decir **nada,** a no ser que es. (Aun podríamos preguntarnos si es **siquiera** posible **afirmar** que *es* como Trascendente. Para Jaspers, todo se basa aquí en el **fracaso** de **la inmanencia:** choco **fatalmente** con el Otro. Pero ¿cómo se puede decir que este Otro es *el ser,* y no el nombre hipostasiado de mis límites, una simple objetivación de mi finitud?)

Intentemos, pues, poner en claro (si ello es posible) la **ontología** del "ser de la Trascendencia", es decir, de Dios. Es, dice Jaspers, el Envolvente absoluto o el Absoluto. ¿Qué quiere decir esto? Teniendo en cuenta todas las negaciones que hemos señalado (el Envolvente no es el Gran Todo del panteísmo, ni la "cosa en sí" kantiana, ni el Dios personal de la **teología** cristiana, ni nada de lo que se **manifiesta** de manera alguna o recibe una **forma** cualquiera), diremos **que** el Envolvente es "el ser que no está determinado", pero que se nos anuncia y se diversifica *para nosotros,* pero, en **sí** mismo, por sus manifestaciones que son el mundo, el yo y la Trascendencia. Su **verdad** más esencial es, pues, ***la indeterminación absoluta*** (Eph., págs. 14-17). Gomo tal, es a la vez Unico y **Absoluto:** único, porque "todo ser es un ser en el ser" (**Ph.** I, pág. 6) ; absoluto, porque éste Indeterminado es **el** término último **irrebasable** (pero en sí mismo absolutamente **infinito** e **infranqueable**) (Ph. III, pág. 3). Sin entrar en una discusión detallada, vamos a hacer a este propósito algunas observaciones. 1. Este ser absolutamente indeterminado es no solamente impensable (como Jaspers repite constantemente, con razón), sino que no puede **absolutamente** ser, porque no existe ningún ser absolutamente **indeterminado:** un **"ser"** semejante es el nombre de la nada. Guando los filósofos cristianos y los **místicos** dicen que Dios es un "océano de indeterminación", lo hacen únicamente para descartar de la noción de Dios toda determinación que haría de él un ser *particular.* En sí mismo, Dios es **el** ***Ens realissimum,*** el Acto puro que es la plena **determinación** actual de su perfección infinita. 2. La teoría de Jaspers se reduce a un monismo puro y simple, porque si el ser es *en sí* ***mismo*** indeterminación absoluta, las determinaciones de la experiencia no son más que puras apariencias ("aquello por lo que el Ser se **anuncia").** En la **indetermi-**

VI

LA CIFRA DE LA TRASCENDENCIA

1. Ahora se ve bien en qué sentido se puede decir que el ser de la Trascendencia es **"captable"** o "cognoscible". Lo es *como una aproximación o una proximidad,* pero de tal modo, sin **embargo,** que nunca llegue a ser un objeto para mí el Dios que se me acerca: por cercano que esté,

siempre está en una lejanía inaccesible (96). Propiamente hablando, nunca está aquí; pero cada vez que soy verdaderamente yo mismo en la libertad, cada vez que obedezco a la "ley del día", experimento su presencia como un límite y como una anticipación. No me pide nada, ni culto, ni alabanza, ni propaganda: todas estas cosas hacen de Dios una realidad del mundo, una presencia material y sensible. El Dios de la Trascendencia es un Dios *oculto, y la peculiaridad de la divinidad es exigir que el hombre permanezca siempre, respecto a él, en la angustia de la duda.* Por eso, también, la plegaria que puedo dirigirle no es nunca una fórmula fijada por una tradición, sino sólo la expresión de mi apertura hacia su ser inaccesible y recóndito. Las palabras aquí están siempre de sobra, cuando pretenden proporcionar el sosiego definitivo. La verdadera oración es la que se expresa en la libertad, es decir, en el acto por el que salto hacia la Trascendencia y, al mismo tiempo, captando la nada del mundo, conquisto mi ser personal (97).

Así, presencia y búsqueda no son aquí más que una sola y misma cosa. Lo que decíamos más arriba de la existencia hay que repetirlo de la Trascendencia: *es una presencia que sólo existe como búsqueda,* y ésta no puede nunca separarse de lo que busca. Desde que la busco, la Trascen-

nación absoluta, ¿qué diversidad puede tener lugar? 3. Este monismo parece tomar contacto con la concepción heideggeriana del *Abgrund,* abismo de la existencia bruta, caos del que los seres no emergen un instante más que para caer nuevamente en él. 4. Es imposible comprender cómo este Ser absolutamente indeterminado, cuya única positividad se agota en su negatividad, podría suscitar ese vuelo o salto a la Trascendencia de que habla Jaspers. (Cf. a este propósito atinadas observaciones de J. de TONQUEDEC. *L'existence d'après Jaspers,* págs. 116-118.) ¿Qué posibilidad hay de ser atraído por este "Ser" que no tiene más figura que la de la Nada?

(96) Ph. III, pág. 121.

(97) Ph. III, págs. 125-127.

dencia está ya presente (98). Esto es lo que dará a mi religión el sentido absolutamente personal que hará de ella una religión auténtica, al contrario de las formas religiosas que, materializando la divinidad, no pueden conducir más que a la superstición y a la idolatría (99). Dios no puede ser fijado en fórmulas dogmáticas universalmente válidas. La verdad aquí no tiene criterio existencial. *Yo no verifico nada a no ser por mi ser personal, y no tengo más regla que la de este personal mismo.* Desde fuera, mi comportamiento frente a la Trascendencia podrá parecer un juego; pero para mí no será nunca un juego, porque será la expresión necesaria de mi ser, en su realidad más personal (100). Por eso también, aunque nada impide que mi Dios sea también tu Dios y el Dios de tu enemigo, el Dios de la religión existencial no puede ser, en ningún caso, "el Dios de todos". *Dios no es nunca más que mi Dios* (101).

2. Hemos visto que la Trascendencia no se manifiesta nunca, por decirlo así, en estado puro, sino comprometida

(98) Ph. III, pág. 3. Cf. PASCAL: "Tú no me buscarías si no me hubieses ya encontrado."

(99) Con respecto a Cristo, Jaspers precisa su pensamiento invocando el ejemplo de Kierkegaard, que, dice (Ph. I, pág. 317) ha comprendido mejor que nadie antes de él al hombre como existencia y que, no obstante, no conservó la íe en el Hombre-Dios más que haciendo de Jesús la absurdidez de la Paradoja y rechazando, en cuanto al resto, el cristianismo y la Iglesia. Si el pensamiento de Jaspers resulta aquí perfectamente claro, la interpretación de la actitud de Kierkegaard parece desde muchos puntos de vista impugnable. (Cf. nuestra *Introduction à Kierkegaard.* pág. 178 y sig.)

(100) Ph. III, págs. 150-151.

(101) Ph. III, pág. 121. De ahi viene que la filosofía existencial, para Jaspers, experimente inclinación y simpatía por los hombres que han puesto una "seriedad absoluta" en la elección de su propia existencia y de su verdad, es decir, por los *herejes* y los *Individuos* (en el sentido kierkegaardiano de la palabra) (Ph. II, pág. 392), esos "héroes de lo negativo" que se sacrifican para mostrar, en su terrible soledad (y por una especie de suicidio), que este mundo es una realidad que ahoga en germen todo reposo satisfecho de sí (Ph. II, pág. 320).

en una objetividad metafísica que resulta una cifra (102), en cuanto que no es la Trascendencia misma, sino el *lenguaje* que ella nos habla. Sin duda, no es comprendida ni oída por la conciencia como un lenguaje: la Trascendencia no "dice" nada; pero es, sin embargo, una especie de lenguaje que no puede ser accesible más que a la existencia posible (103).

De hecho, *todo puede ser cifra de la Trascendencia* (104). El Dasein se hace cifra para la existencia. Todo Dasein, naturaleza y mundo, el hombre y los astros, los animales y los árboles, las culturas y los acontecimientos de la historia: todo esto parece expresar algo, pero misteriosa y oscuramente, porque lo que es inteligible no es nunca cifra. En todo esto, la Trascendencia habla, pero hay que "*leer la cifra*", lo que no puede consistir nunca en agotar, por algún medio dialéctico, abstracto y conceptual, el misterio incluido en la objetividad que presenta la cifra, sino sólo en una

(102) ¿Ha tomado Jaspers de Pascal esta palabra? (Cf. *Pensées*. 691: "El Antiguo Testamento, ¿es una cifra?") J. Wahl, por su parte, remite a P. VALÉRY, *Léonard et les Philosophes*, y a CLAUDEL, *Art poétique*, pág. 164.

(103) Ph. III, 129. La cifra, tal como la entiende Jaspers, no debe identificarse con el *símbolo*. Este supone que se puede distinguir y separar los dos objetos relacionados y de los cuales el uno (símbolo) sirve para conocer el otro. En la cifra, por el contrario, es imposible separar el símbolo de lo que simboliza. La cifra hace de la Trascendencia una presencia, pero ella no es en sí misma visible y sensible. Se confunde enteramente con lo que significa: fuera de la Trascendencia, la cifra no es ya más que una cosa cualquiera. De modo que no se puede explicar ni justificar por ninguna otra cosa. No existe, pues, claridad más que más allá del simbolismo: la cifra vale por sí misma; excluye toda explicación y toda razón (Ph. III, págs. 141-142).

(104) Jaspers reprocha especialmente a Hegel el disolver todas las contradicciones e integrar la misma contradicción, y por lo mismo el hacer concebir un mundo cerrado y esférico, en el que no hay problemas ni riesgos, donde lo posible se agota en lo real y el deber en el saber (Ph. III, pág. 145; II, pág. 8). En un universo semejante, todo resulta claro y patente; no tengo ya que elegir y ya no soy más que el espejo de un orden objetivo estable y solidificado (Ph. II, pág. 161).

contemplación existencial, que es un acto de la conciencia absoluta; no una oración, sino una actividad interior mediante la cual tengo conciencia de entrar en la intimidad del ser (105).

En la existencia es, pues, donde siempre leeré la cifra de la Trascendencia, porque *yo no sé algo de la Trascendencia más que en la medida en que me hago un yo-personal.* Si me extingo hasta devenir una conciencia en general, la Trascendencia se desvanece. Si, por el contrario, la capto, ella es para mí el ser que es para mí el único ser; pero tal, no obstante, que, sin mí, él sigue siendo lo que es (106). Si yo soy existencialmente sordo, jamás objeto alguno me hablará el lenguaje de la Trascendencia. Pero como todo puede ser cifra, es preciso que la verdad y la realidad de la cifra sean verificables, y esto no puede llevarse a cabo más que por esa "acción interior" que es para mí, en la lucha y en el cuidado, en los acontecimientos más diversos de la vida, la experiencia de mi ser personal. Lo que acontece y lo que yo hago entonces es para mi, a la vez, una pregunta y una respuesta: tengo conciencia de luchar por la Trascendencia que se me manifiesta como una cifra en medio de esta inmanencia en que estoy sumergido (107). Es locura imaginarse que el ser pueda ser lo que todo el mundo puede conocer. Todo permanece oscuro para aquel que no es un yo-personal: sólo el que lucha es capaz de leer la cifra, porque el único descanso que pro-

(105) Ph. III, págs. 153, 162.

(106) De aquí se sigue, dice Jaspers (Ph. III, pág. 65), que la *Trascendencia no es la existencia,* porque la existencia implica la comunicación, mientras que la Trascendencia es lo que ella es, sin más, de modo que la fórmula que sería, para la existencia en el Dasein, la expresión del mal: "Yo soy yo solo", tendría perfecta validez para el ser que es él mismo sin relación a nadie.

(107) Ph. III, págs. 150-151.

porciona el ser de la Trascendencia se encuentra en la inquietud del combate y en el sentimiento de estar abandonado y como perdido. *La cifra sólo habla a aquel que está dispuesto a entenderla,* pero no pretende, por la oración o de otro modo, coger la mano de Dios o ver el rostro de Dios, porque sabe que Dios se encuentra siempre más allá de su oración, en una inaccesible lejanía (108).

- La cifra, decimos, está en todas partes y en ninguna: es *posible en todas parles, pero en ninguna parte es cierta* con una evidencia sensible. Para leerla, hace falta siempre que yo rebase su aspecto simbólico y, no obstante, que yo recurra a una "imaginación" que no se parece en nada a la que usa de conceptos e imágenes, sino que es una especie de "fisiognomía", es decir, *una mirada que se sumerge en la transparencia del alma a través de la crasitud de los dalos objetivos y sensibles.* La realidad de la cifra es, a la vez, creada y dada por esta intuición: dada, en cuanto que no surge del vacío de la subjetividad; creada, en cuanto que no es nunca un objeto, idéntico para todos, sino un efecto de la existencia. La cifra es, al mismo tiempo, objetiva, porque en ella habla un ser, y subjetiva, porque el yo-personal se refleja en ella. De ahí viene que, permaneciendo en la cifra, no la conozco, pero la intuición concreta y plena del instante histórico, que es toda su verdad, penetra y se inserta hasta sus profundidades (109).

3. Tales son las condiciones de la "contemplación existencial". Sólo ella puede dar valor de cifra a los *"tres lenguajes de la Trascendencia".* El primero es inmediato y viene de *la experiencia:* aprehensión sensible y científica de las cosas del mundo espacio-temporal, conciencia de sí y de

(108) Ph. III, pág. 151.
(109) Ph. III, págs. 152-155.

las nociones y operaciones mentales. A base de estas experiencias múltiples se produce la experiencia metafísica y llega a ser una cifra la presencia de la Trascendencia, cuando, sin pensamiento abstracto, sino en la singularidad histórica del instante, el ser se revela en la cifra.—El segundo lenguaje no es ya el lenguaje inmediato del ser del que acabamos de hablar, sino el de los *hombres.* Puede adoptar tres formas: mitologías, revelación del más allá, mundo mítico del arte. Bajo estos tres aspectos, el lenguaje de los hombres puede expresar verdades eternas. Pero es necesario siempre que las distingamos del mito de que están revestidas, porque el sentido del mito no se revela más que a aquel que cree en la verdad que encierra y oculta a la vez. El tercer lenguaje es el de la *especulación,* que se organiza en sistema metafísico y, como tal, versa expresamente sobre la Trascendencia. Pero la especulación no podrá nunca proporcionarnos más que símbolos abstractos y no el conocimiento de la Trascendencia. No es, en el fondo, más que *la cifra de la cifra,* es decir, cifra posible, posibilidad de ser leída, en un sentido esencialmente variable para cada uno, pero siempre en una apropiación personal, que es condición absoluta de todo acceso a la cifra de la Trascendencia (110).

La lectura de la cifra será, pues, necesariamente un ascender hacia la Trascendencia, *una brecha abierta en la crasitud de las cosas hacia una lejanía infinita y hacia profundidades insondables.* Todo intento de captar aquí una realidad positiva análoga a la realidad empírica conducirá a destruir la transparencia de la cifra, a sumergirse en las fantasías del sueño. La Trascendencia brilla en la cifra, pero su luz es instantánea y evanescente, movediza y oscilante,

(110) Ph. III, págs. 130-136.

inaprehensible para el que quiere captarla, oscura y decepcionadora para el que quiere ver y tocar (111).

De aquí tantas ilusiones y decepciones en las relaciones del Dasein con la Trascendencia, procedentes todas de la incapacidad en que se sitúa para superar el mito (es decir, el dogma religioso) y la especulación (es decir, las construcciones de la teología natural). *La cifra, como lenguaje de la Trascendencia, es "el ser de las fronteras"*. Únicamente la "cifra del diablo" es visible bajo la forma de una divinidad revelada directamente en y por el mundo. Dios no es ni el ser en general, ni el devenir del mundo, ni el ser personal que el hombre piadoso se construye espontánea y arbitrariamente en la oración, en que Dios se hace para él un Tú, un Juez, un Legislador, un Padre. Es duro, ciertamente, reducir el Dios personal a su ser de cifra. Pero es necesario, sin embargo, porque *el abismo de la Trascendencia es demasiado profundo para que se pretenda sondearlo*. Hay que consentir en esta tensión dolorosa, si se quiere evitar hacer de Dios un Dasein análogo al nuestro, y, por tanto, reducir la divinidad al mundo o el mundo a Dios (112).

La lectura de la cifra, que es coexistencia con la orientación de la existencia en el seno del mundo, se refiere siempre al todo en su realidad histórica y concreta, al presente inmediato, a la *plenitud irreductible del instante*. Ese es el

(111) Ph. III, págs. 152-154. Podríamos subrayar aquí otro aspecto de la Trascendencia; esto es, que al revelársenos en la cifra, se sacrifica en cierto modo a sí misma. *Como tal, ella es Amor y llama al amor*. El amor, dice Jaspers (Ph. III, pág. 277), es la realidad más comprensible de la conciencia absoluta, porque es lo más profundo que hay en ella: aquí está la fuente de riqueza; aquí únicamente, la realización de toda búsqueda. El amor es infinito; no sabe objetivamente lo que ama ni por qué ama. Partiendo de sí mismo es como fundamenta lo que es esencial; no se funda a sí mismo.

(112) Ph. III. págs. 164-168.

verdadero "milagro", es decir, el "aquí y ahora", extraño a todo cuanto sea objetivado y generalizado, absolutamente único e incomparable. En este sentido, todo es milagro, en tanto que y en la medida en que todo se hace cifra. Pero ante la cifra y en el acto existencial, toda cuestión cesa: cuestiones y respuestas no versan más que sobre símbolos y, por eso, están necesariamente incluidas en el esfuerzo del hombre hacia la Trascendencia y, por consiguiente, carecen en absoluto de límites. Pero *en el instante existencial, cara a la cifra, la cuestión se desvanece:* ese instante es el del "milagro" (113). En el instante solemne de la decisión, que reúne el pasado de la fidelidad y el porvenir de la posibilidad, la repetición y la previsión, que hace que yo me acuerde de lo que preveo y que prevea aquello de lo que me acuerdo, toco una presencia eterna (114). Por la brecha que practico así a través de la inmanencia de la conciencia, alcanzo *el instante de la eternidad* (115).

(113) Ph. III, págs. 171-173.
(114) Ph. III, pg. 207.
(115) Ph. III, pág. 56. Como hace notar J. Wahl *(Etudes kierkegaardiennes*, pág. 248), esta idea del "instante eterno" como unión del pasado y del presente, parece puramente mítica. Esta voluntad de eternizarse, que es lo más profundo e invencible que hay en mí, ¿cómo admitir que no encuentre jamás ocasión de actualizarse más que en ese acto (o instante) que se halla él mismo afectado, a la vez, por el existente, del que procede, y por lo interiormente inestable y múltiple que hay en la contingencia de lo temporal? Jaspers contesta que aquí está la paradoja de la existencia. Pero se encontrará, sin duda, demasiado fácil la respuesta.

VII

EL FRACASO

1. El más constante esfuerzo del hombre, y el más frustrado, es el de querer fijar las cifras de la Trascendencia, pretender inmovilizarlas en una aprehensión estable y definitiva. Acabamos de ver que el principio de esta tensión interior es el que caracteriza a la existencia posible. Las cifras no son "nada", pero lo que ellas son, una vez objetivadas, resulta infinitamente ambiguo: no son verdaderas, a fin de cuentas, más que en la *cifra del fracaso.* La cifra última no se halla, en efecto, más que en el fracaso, que es el término postrero y fatal de la existencia (116).

El fracaso, de hecho, está en todas partes. El Dasein está consagrado a la muerte. El hombre, en la vida y en la historia, experimenta que todo ser ha de acabar: muere todo entero, irremediablemente (117). Todo cuanto ha sido grande es aniquilado; los poderes de destrucción acaban siem-

(116) Ph. III, págs. 218-220.

(117) Importa subrayar aquí (aunque cuanto precede lo haya puesto suficientemente de manifiesto) que *"la eternidad" que Jaspers promete a la existencia que se esfuerza hacia la Trascendencia excluye absolutamente la inmortalidad personal del Dasein o, más exactamente, del alma.* Esta eternidad, en efecto, no puede ser otra que la del "instante existencial", y no una permanencia en la duración. Esta forma de cualquier modo que se la conciba, es, para Jaspers, una [illegible] del materialismo, nacida de la impotencia del Dasein para trascender el cuadro espacio-temporal de su condición empírica. Podemos preguntarnos, en estas condiciones, qué sentido conserva aún la palabra eternidad, cuando la eternidad no es ya una eternidad para mí, sino *la eternidad abstracta y puntiforme de un Instante desvanecido.* Aún habría que admitir, para poder aquí hablar de eternidad, la realidad de un Pensamiento por el cual este instante fugitivo llegase a ser una "verdad eterna".

pre con las obras humanas. *Nada es estable y el olvido acaba por devorar cuanto el hombre ha querido inmortalizar.* El pasado es un abismo donde todo viene a naufragar. El fracaso es ley universal, tanto en el orden racional, en que el pensamiento en busca de lo absoluto se estrella fatalmente con lo relativo, como en el orden de las técnicas, que parecen servir sólo para perfeccionar los métodos idóneos para aniquilar al género humano entero. El fracaso se insinúa hasta en la orientación existencial del Dasein, que no llega nunca a captarse a sí mismo, ni a acabarse verdaderamente, hasta en el esclarecimiento de la existencia, donde tengo que confesar que, queriendo ser propiamente un yo-personal, no lo soy nunca perfecta y únicamente; lo otro me habita y me condiciona. El fracaso es aquí tanto más profundo cuanto que se hace culpabilidad, porque la imposibilidad en que me hallo de bastarme a mí mismo no nace simplemente del hecho de hallarme ligado a un Dasein que tiene que perecer, sino de mi libertad misma: soy infalible y necesariamente culpable, en cuanto que no puedo ser totalmente lo que quiero ser, en cuanto que quiero lo imposible (118). Fracaso, incluso, en el combate enloquecedor de "la ley del día" contra la "pasión de la noche", donde el triunfo es de esta última (119).

El Dasein viviente tiende espontáneamente a la duración y a la consistencia. En un sentido, sus aspiraciones serán frustradas. Pero ¿no hay en ellas también algo que no está necesariamente condenado al fracaso? ¿Hay que suponer que la estabilidad del ser es posible de algún modo; que su desarrollo tiene ante sí un futuro indefinido; que conserva lo que ha ganado; que fracasa únicamente para un bien ma-

(118) Ph. III, pág. 221.
(119) Ph. III, págs. 219-220.

yor? Así argumentan las teorías del optimismo. Sin duda, añaden, es peligrosísimo pensar así, pero hay que superar ese riesgo: cuando el individuo muere, su acto permanece y se incorpora á la historia. Quizá un día serán removidas las oscuridades del saber, resueltas las contradicciones, y una experiencia completa permitirá, poco a poco, vencer las fatalidades del dolor, de la ignorancia y de la muerte.

Así sueña el Dasein. Pero ¿quién no ve que, para tranquilizarse con semejante hipótesis, hay que estar voluntariamente ciego? La verdad es que *el fracaso, en todas partes y en todo, es absolutamente inevitable.* Es absurdo pretender eternizarse en la duración, en un mundo del más-allá, en una vida futura o en acciones que no pasarán (120).

2. El fracaso es, pues, universal en amplitud y en profundidad. Pero *el fracaso tiene un sentido* y un sentido múltiple: *el ser se revela en el fracaso mismo,* que viene a ser así la puerta estrecha y el desfiladero de la Trascendencia y de la Eternidad.

En efecto, ante el derrumbamiento de todo cuanto tengo y de todo cuanto soy, tomo conciencia, en la existencia posible, de que la ruina *y la muerte se hacen ser, desde el momento en que son asumidas libremente.* El fracaso, en cuanto lo experimento como una especie de *accidente* de mi Dasein, es un verdadero fracaso; pero la voluntad de eternizarme, en vez de maldecir el fracaso, sabrá hacer de él la condición de su verdad. Tampoco hay que imaginarse que la solución del enigma del fracaso sea objeto de saber: está en el ser, que permanece oculto, que no puede ser representado, que ninguna autoridad me puede imponer ni revelar. *La mirada del ser no brilla más que para el que se*

(120) Ph. III, pág. 222.

acerca a él en el riesgo absoluto. Pero esto no quiere decir que ha de querer directamente el fracaso: ésta sería otra manera de arrojar el ser en la noche de la nada. Al contrario, para que la cifra de la eternidad sea clara en el fracaso, tengo que rehusar el fracaso en el momento mismo en que corro el riesgo. La cifra no se me descubre cuando quiero, sino cuando hago lo posible por esquivar su realidad. *Se descubre en el* "amor *fati*"; pero el fatalismo, que anticipa el fracaso para anularlo, es un error (121).

La conciencia del fracaso no debe, pues, llevarnos a la pasividad, que es la forma de la nada. Debe, por el contrario, hacer posible la actividad misma, porque *lo que pasa debe haber sido.* La ruina sólo es real por la realidad; si no, no sería más que la aniquilación de una posibilidad. De aquí se sigue que debo colocar todo el peso de mi ser en el Dasein como principio de lo que se hace real, a fin de construir la duración. *Debo creer que hay algo que hacer.* En el mundo del espacio, en la historia, en mis relaciones con los hombres, en el sufrimiento que me producen, en la obra común que realizo con ellos, en la familia y en la amistad, en la ley y en la técnica, experimento presiones y resistencias en las que capto y realizo, a la vez, mi yo-personal. Nada más lejos de la verdad de la existencia que el *nihilismo* en que se abisma, en una satisfacción ilusoria, la voluntad de destruir un mundo malo. Debo preferir lo consistente y lo sólido, para experimentar el fracaso en su plenitud, condición de mi acceso al ser. *Abrazo el mundo entero y participo con todas mis fuerzas en sus riquezas a fin de verlo derrumbarse.* Si no, la ruina universal sería algo diferente y absurdo (122).

(121) Ph. III, págs. 222-223.
(122) Ph. III, pág. 225.

Es cierto que podría no verse tentado a decir: ya que todo acaba en el fracaso, resulta vano empezar nada; ¿para qué sirve la acción, si nuestros esfuerzos y nuestras obras carecen de todo sentido? Pero hablar así es hacer de la duración la medida absoluta del valor moral del Dasein. No hay peor error que ése, ya que la existencia no puede venir a sí sin implicarse en las situaciones límites, que excluyen la estabilidad y la posesión. Sólo por eso puedo tener plenamente conciencia de que no estoy solo en el Dasein; únicamente esta decisión negativa, que condiciona el acceso a la existencia personal, problematiza el Dasein del mundo y me arroja en el abismo de la Trascendencia (123). Porque es necesario comprender que la duración temporal, aunque no terminase, es sólo una duración muerta. Lo *que es propiamente, aparece en el mundo como un relámpago; después se extingue al realizarse.* Lo peor dura más que lo noble; la materia, más que la vida; la vida, más que el espíritu; la masa y la especie, más que la persona en la historicidad del instante, que es todo y que no es más que un instante. La duración sucesiva no es más que pasividad vacía y nada. La libertad, que no es más que por y contra la naturaleza, debe fracasar como libertad y como Dasein, porque únicamente por este fracaso puede ella oír la voz del Otro absolutamente otro (124).

3. Tal es el sentido del fracaso. Abre el camino hacia la Trascendencia, destruyendo por completo la ilusión de que el Dasein y la libertad puedan ser el ser absoluto. *En la noche de la aniquilación total, surge la luz de la Trascendencia.* El fracaso se hace cifra: si no puedo saber por qué hay un mundo, quizá pueda experimentarlo en el silencio, sin poder decir lo que experimento, porque la cifra última del fracaso sigue siendo oscura y misteriosa (125). Pero es la *cifra de las cifras,* la que me hace comprender que la perdición o la salvación no c'onciernen al ser de la existencia, sino únicamente a su Dasein: en el silencio en que me hundo por el fracaso percibo que, en la Trascendencia, sólo se ha perdido aquello que nunca estuvo en ella. La cifra última, por oscura que sea, no es, pues, indiscutible: simplemente, permanece *abierta,* porque exige la elección. *La aprehendo en su verdad, cuando elijo ser en el estrépito de la ruina universal,* en el no-ser de todo el ser que yo puedo alcanzar (126).

(123) **Ph. III, pág. 226.**
(124) **Ph. III, págs. 227-228.**

La aceptación es, pues, el camino del descanso; no la aceptación pasiva, que es vana y mentirosa, sino la *aceptación activa.* Acepto el fracaso de todo, el no-saber absoluto, el riesgo total. *Encuentro el descanso no a pesar del fracaso, sino por el fracaso.* Y acepto no encontrar ninguna garantía objetiva en ese mismo descanso, que sólo existe en el instante de la existencia. Es evanescente como todo lo demás. Pero, cuando me es dado, nada puede valerme contra él: tengo la certeza inefable de que *el ser es.* Y esto será verdad aunque no encontrase en la cifra luz alguna. Deberé aceptar también esto mismo, que es el fracaso en su forma más completa. *Que el ser sea, esto basta* (127).

(125) Jaspers toma de Kierkegaard su noción de la creencia. Para él, la creencia se anula en cuanto se da como objetivamente cierta. *La creencia es un no-saber* (Ph. III, pág. 326). La incertidumbre objetiva absoluta, sin apoyo de ningún género ni en el entendimiento, ni en la sensibilidad afectiva, es el único fundamento de la creencia (Ph. II, pág. 281). Incluso hay que afirmar que únicamente es auténtica la creencia que envuelve la duda: la verdadera creencia es al mismo tiempo no-creencia, tensión entre la duda y la fe (Ph. I, página 1«. VE, pág. 85).
(126) Ph. II, págs. 231-235.
(127) Ph. III, págs. 235-236. Toda esta teoría de la cifra podría

tener sentido si hubiese, por decirlo así, detrás de la cifra, una Trascendencia cierta. Para el cristiano, en efecto, el mundo entero, con todos sus acontecimientos, es una "cifra" mediante la cual sin cesar me hace Dios señas y me llama. Pero ¿qué puede significar la cifra, si es cifra indescifrable, por lo demás problemática y hasta mítica? Que el ser sea, es ciertamente necesario, porque, si no hubiese un Necesario, no habría ni Dasein, ni mundo. Pero ese necesario, para Jaspers, está más allá de todo pensamiento, incluso negativo: de modo que la cifra no tiene sentido alguno, y el fracaso, que es la última cifra, viene a ser rigurosamente para nosotros la aceptación del mundo como hecho bruto. *La cifra es la forma de mi impotencia definitiva para dar un sentido cualquiera a mi existencia y al ser del mundo.*

Todo esto nos podría llevar a hablar del *ateísmo* de Jaspers. M. Dufrenne y P. Ricoeur, en las bellísimas páginas que rematan el estudio que han dedicado a la doctrina de Jaspers (loc. cit., 379-393), plantean claramente la cuestión. Puede admitirse, dicen (pág. 389), que hay dos lecturas posibles de Jaspers, según que se le entienda por el ateísmo o por la fe religiosa. Pero parece igualmente imposible sostener la una o la otra: ambas se excluyen apenas enunciadas. "Podemos preguntarnos si Jaspers, que ha creído ser la línea divisoria entre las dos vertientes del ateísmo y de la religión, puede ser comprendido en fin de cuentas de otro modo que por una reconstrucción hipotética a partir del uno o de la otra." Por una parte, en efecto, Jaspers parece haber destruido, a pesar de todo, la idea de la Trascendencia junto con la de Dios, porque quizá el ateísmo comience cuando la Trascendencia ya no es Dios, es decir, el Tú supremo que se invoca en el diálogo de la plegaria. Sin duda quiere Jaspers reencontrar en los "mitos" un sentido compatible con la fe en una Trascendencia, que adoptaría un carácter religioso e incluso místico. Pero eso es olvidar que "una filosofía integral de la existencia en el mundo y ante Dios sólo es posible partiendo de una conciliación específica que constituye la esencia de la religión, es decir, partiendo de una relación personal con Dios, exigida por la falta, constituida por el perdón, y oculta en el fondo de la plegaria" (pág. 391). Ahora bien: esta conciliación es conscientemente rechazada por Jaspers, y como, según sus mismas ensefanzas, una filosofía no se completa, no se puede decir que esta conciliación tenga su lugar claramente señalado. Por eso, si se derivase de la filosofía de Jaspers una filosofía cristiana, se desconocería su genio peculiar; únicamente desde fuera podría pronunciarse un "existencialismo cristiano" sobre el sentido de la fe de Jaspers" (pág. 391).

Debería notarse que la crítica de la religión, en Jaspers, se equivoca totalmente sobre el elemento específico de la fe religiosa: no tiene en cuenta más que el conflicto entre la autoridad y la libertad (definido, por lo demás, en términos discutibles), mientras que el verdadero problema, para el creyente, no es el de la autoridad, sino el de la salvación. Para él, la Trascendencia se revela como Dios "por su iniciativa misericordiosa, de *reparar* la libertad" : sin el perdón, la Trascendencia no es Dios. Por eso, se comprende a la vez el sentido pro-

fundo de la oración y la condenación que Jaspers fulmina contra ella, por no poder dar un sentido personal, el sentido de un Tú, a la Trascendencia. En realidad, "quien habla a Dios como Tú, puede hablar a Dios como Trascendencia en cuanto eso conviene al hombre" (pág. 392). En este diálogo, la libertad humana adquiere un nuevo valor, desconocido para Jaspers: ya no es la "enfermedad" de la naturaleza, tyno la expansión de un deseo soterrado en la misma naturaleza y la "esperanza, al contrario que la pasión de la noche, espera, no la ruina de la libertad, sino su realización en una nueva naturaleza" (pág. 392).

Tal sería la conciliación específica que el creyente pondría a la base de una ontología semejante a la de Jaspers. "Pero cuando pensara salvar de la destrucción la filosofía de la Trascendencia, alteraría profundamente su intención central, puesto que la fe religiosa sería el alma misma de la paradoja y su conciliación suprema, al estar unidas la religión y la filosofía como el misterio y la paradoja. Jaspers ha querido que la paradoja permaneciese en peligro; el ateo y el creyente parecen conjurarle a que opte entre el absurdo y el misterio. La fe filosófica que Jaspers proclama parece participar de ambos, sin romper jamás el equívoco" (pág. 392).

ARTICULO II

GABRIEL MARCEL

LA VERDADERA FILOSOFIA

1. La investigación filosófica de Gabriel Marcel ha estado orientada desde el principio hacia una elucidación de lo que comúnmente se llama "existencia de Dios" e "inmortalidad del alma". Pero antes de saber si se debía o no admitir la existencia de Dios, G. Marcel pensó que era preciso aclarar primero el sentido de la palabra *existencia*. Porque la solución de estos problemas fundamentales, que son, por definición, relativos a una *Existencia* y ponen en juego mi existencia, no puede concebirse más que en el marco de una filosofía concreta. La ambición de G. Marcel ha sido elaborar una "filosofía del existir", más bien que una filosofía de la existencia, que podría no ser, como tantos otros sistemas, más que una doctrina *abstracta* o una teoría sobre la existencia.

Pero si se pretende fundarlo todo sobre el existir, es decir, sobre la existencia tomada en su singularidad misma, hay que rechazar todos los sistemas. Es absolutamente imposi-

ble militar en ningún sistema, cualesquiera que sean su riqueza y su lógica, porque lo que manda, desde el principio al fin, es *la experiencia existencial* y sólo ella: el paso a la objetividad debe colocarse en el principio; si no, no será realizado jamás (1).

Esta experiencia es prácticamente ilimitada, en extensión y en profundidad. El existencialismo tiene que acoger todo cuanto de original pueden ofrecer la vida social, la observación y la reflexión sobre lo vivido más personalmente, e incluso todo cuanto, en el error o las desviaciones comunes, señala una investigación o una inquietud. El pensamiento que se expresa en las producciones del espíritu vale por el impulso secreto que lo anima y que le da su verdadero alcance. Hasta cuando se extravía, atestigua a su manera una verdad que ignora o escarnece, pero que le confiere la aparente solidez de que se jacta.

2. Hay que admitir, pues, que el arranque inicial de la investigación está formalmente orientado hacia la constitución de una *filosofía concreta*. Sólo tomando conciencia de esta orientación necesaria se ha liberado G. Marcel de la influencia del racionalismo idealista. En efecto, escribe, a medida que mi esfuerzo filosófico ha tomado netamente con-

(1) EA, pág. 40. Citamos de acuerdo con las siglas siguientes:
JM: *Journal Métaphysique*, Gallimard, 1927.
PA: *Positions et Approches concrètes du Mystère ontologique*, publicado en Apéndice de *Le Monde cassé, pièce en quatre actes*, Deselée de Brouwer, 1933.
EA: *Etre et Avoir*, Aubier, 1933.
RI: *Du Refus à l'Invocation*, N. R. F., 1940.
HV: Homo *Viator. Prolégomènes à une Métaphysique de l'espérance*, Aubier, 1944.
Ex: *Existentialisme et Pensée chrétienne*, en *Témoignages* (Cahiers de la Pierre-Qui-Vire, mayo 1947).
RA: *Regard en arrière*, en *L'existentialisme chrétien. G. Marcel*, París, Plon, 1947.

ciencia de sí mismo, me ha parecido que el problema capital consistía en saber cómo sería posible "integrar efectivamente en un sistema inteligible mi experiencia en cuanto mía, con los caracteres que la afectan *hic et nunc*, con sus singularidades e incluso con sus deficiencias, estas deficiencias que, por un lado, le hacen ser lo que es". Ahora bien: añade G. Marcel, me pareció, por una parte, que esta integración no podía ser realizada ni siquiera intentada, y que la noción misma de "sistema inteligible" era discutible, y, por otra, que *era mucho más necesario vaciar que construir*, es decir, que era preciso empezar por interrogarme sobre la estructura íntima de mi experiencia, considerada no solamente en su materia o en su contenido, sino también y sobre todo, en su cualidad, en su *ser de experiencia* (2).

Si, pues, tiene un sentido la expresión "filosofía concreta", corresponde, ante todo, a una negación fundamentalmente opuesta a una cierta pretensión de encerrar el universo en

(2) RI, pág. 23. Cf. RA, pág. 318: "Quizá se dé uno cuenta con bastante exactitud de lo que fué mi preocupación metafísica central y constante si digo que se trataba para mí de descubrir cómo el sujeto, en su misma condición de sujeto, se articula a una realidad que deja, desde este punto de vista, de poderse representar como objeto sin por eso de.jar nunca de ser a la vez exigida y reconocida como realidad. Semejantes investigaciones solamente eran posibles a condición de superar un psicologismo que se limita a definir y caracterizar actitudes sin tomar en consideración su orientación, su intencionalidad concreta. Así, aparece la convergencia absoluta de lo metafísico y de lo religioso que se manifiesta desde mis primeros escritos. Señalemos aquí una vez más cómo se justifica esta convergencia desde el punto de vista que hice mío desde el primer *Journal Métaphysique*. Lo que mis pasos tendían, en definitiva, a excluir, era la noción de un pensamiento que definiese en cierto modo objetivamente la estructura de lo real y se considerase desde entonces calificado para decidir acerca de él. Yo proponía, al contrario, en principio, que la empresa no podía llevarse a cabo más que dentro de una realidad frente a la que el filósofo no puede nunca colocarse como se instala uno frente a un cuadro para contemplarlo. Por eso, toda mi investigación era un anticipo de la posición del misterio tal como se ha precisado para mí en *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*".

un conjunto de fórmulas más o menos ensambladas entre sí, y luego a una decisión de hacer de la filosofía una "reflexión lo más estricta, lo más rigurosa posible, basada sobre la experiencia más íntimamente vivida" (3).

3. La observación capital es aquí que no estudiamos problemas de filosofía; *somos esos problemas*, los vivimos. "Aquel que no ha vivido un problema de filosofía, que no ha sido oprimido por él, no puede, en modo alguno, comprender lo que ese problema ha significado para quienes lo han vivido antes que él" (4). Desde este punto de vista, precisa Gabriel Marcel, hay que decir no sólo que la filosofía da sentido a la historia de las doctrinas, sino también que no podría haber "filosofía concreta" sin una tensión constantemente renovada y propiamente creadora "entre el *Yo* y las profundidades del ser en el cual y por el cual somos" (5); es decir, entre el *Yo* real que es el yo encarnado y no el sujeto ideal del conocimiento, y ese *inagotable concreto* "en cuyo conocimiento sólo se progresa por etapas y formando

(3) RI, págs. 87-89. G. Marcel observa (RA, pág. 308) que la principal deficiencia de los sistemas le pareció, desde el principio de su reflexión, que residía en la decisión de usar la astucia con las dificultades y hasta de disimularlas artificiosamente con un vocabulario capcioso. "Creo que las doctrinas filosóficas me han disgustado en la medida exacta en que me parecían falsificadas en sus autores por una propensión a escamotear las dificultades y a inventar una terminología que permite disimularlas como se disimula un gusto o un olor. Así es como me rebelé desde muy pronto contra el modo como un cierto idealismo sobrevalora la parte de construcción en la percepción sensible, hasta el punto de que parece juzgar insignificante y relegar a los confines del no-ser todo detalle concreto e imprevisible que no constituye solamente el aderezo de la experiencia, sino que le confiere su sabor de realidad... Me pregunto si, de un modo general, la disposición que me llevó invariablemente a poner de relieve la dificultad en lugar de taparla o enquistarla no ha contribuido en gran parte a desarrollar mi desconfianza hacia toda filosofía sistemática, cualquiera que sea."

(4) RI, pág. 87.

(5) RI, pág. 89.

cadena, como acontece en una disciplina particular cualquiera". A esta realidad humana inagotable, sólo puede llegar cada uno de nosotros con lo más impoluto, con lo más virgen de sí mismo, es decir, a condición de hacer caer, por un largo y duro esfuerzo de descombro o, más exactamente, de purificación, todas las aportaciones artificiales y todas las escorias con que la rutina, la presión social, los prejuicios y las ilusiones de la vanidad, han cargado nuestra personalidad viviente (6).

4. La dificultad que encuentra aquí G. Marcel, la misma que él mismo opuso a otras concepciones existencialistas, es que lo inteligible amenaza con reducirse a lo puramente biográfico, y lo metafísico a lo puramente psicológico. Pero, responde G. Marcel, esta objeción no tiene en cuenta el sentido de la investigación existencial, al menos tal como él mismo la entiende, que es *"restituir a la experiencia humana su peso ontológico"* (7). De hecho, lo "biográfico, por una parte, lo espiritual o incluso lo inteligible, por otra, no se dejan realmente disociar" (8). Sin duda, la experiencia de donde se parte, la que no se cesa de invocar y consultar, es una experiencia individual y concreta, y no la experiencia ya generalizada, esquematizada y banalizada, la del "Se", con que se han contentado tantas filosofías; una experiencia que nosotros llamaremos *existencial* para señalar que está enteramente comprometida en lo real más auténtico y como caliente aún por la palpitación de la vida. El sentido de esta experiencia es lo que se trata de descubrir, lo que en ella da testimonio en favor de los fines que le dan su estructura y su forma. Porque *hay un ritmo in-*

(6) RI, págs. 91-93.

(7) EA, pág. 149.

(8) RI, pág. 46.

manente por el que afirmamos menos nuestra individualidad que los valores por los que se realiza nuestra persona. El obstáculo mismo contra el que viene a tropezar nuestra acción y que contradice al progreso espiritual a que aspiramos, puede ser una abertura hacia lo absoluto, al revelarnos los verdaderos valores, únicos capaces de responder a nuestras necesidades profundas y a nuestras aspiraciones morales.

En todo esto, a lo sumo, más que de *demostrar* se trata de *mostrar*. El análisis de ejemplos, positivos o negativos, cuando es bien llevado, conduce ordinariamente a hacer ver que *el plano de lo humano no puede alcanzarse sin que intervengan, no sólo en la teoría, sino en la misma vida vivida, un cierto número de valores esenciales.* Así, se observa que la integración social en un grupo humano, familia, oficio o nación, exige a la vez fidelidad y libertad: suprimid estos valores y vendrán el desorden, la anarquía y la esterilidad. La armonía y el progreso que resultan, por el contrario, del respeto a estos valores, muestran que están basados en el ser: introducen, pues, a una cierta absolutez del ser, a una especie de cimiento ontológico (9). Si, pues, es, en algún modo, posible una ontología, solamente por este camino podremos ambicionar alcanzarla. Pero aún hay que definir bien su sentido. No consideraremos, evidentemente, más que una *ontología de la existencia concreta,* pero que nos revelará, con mayor claridad que cualquiera investigación abstracta, la exigencia del problema ontológico y la naturaleza de ese problema. En efecto, "si nos esforzamos en traducirla sin alterarla, nos veremos llevados a decir esto, poco más o menos: es preciso que haya—o sería preciso que

(9) HV, pág. 173 y sig.

hubiera—*ser,* que no se reduzca todo a un juego de apariencias sucesivas e *inconsistentes*—esta última palabra es esencial—o, para repetir la frase de Shakespeare—a una historia contada por un idiota; de ese ser, de esa realidad aspiro ávidamente a participar en algún modo, y quizá esta exigencia es ya, en sí misma, una participación, por rudimentaria que sea" (10).

Es cierto, no obstante, que es posible negarse a la exigencia ontológica, y, en suma, esta abstención sistemática caracteriza el conjunto del pensamiento moderno. Pero aquí hay que distinguir dos actitudes, aunque a menudo se las confunda. Una es *puramente agnóstica* y se limita a mantenerse reservada. Pero su carácter meramente negativo impide tomarla en consideración: de hecho no corresponde más que a una especie de política de la inteligencia, que decide que la cuestión no se planteará. La otra, más franca y más coherente, pretende descubrir en la exigencia ontológica la forma de un dogmatismo trasnochado y definitivamente destruido por la crítica idealista. Sin embargo, si se lleva a raja tabla, esta actitud parece tender hacia un *relativismo radical,* que ella no osa confesarse a sí misma, e incluso "hacia un monismo de lo valioso que ignora lo personal en todas sus formas, que niega lo trascendente y trata de reducirlo a expresiones caricaturescas que desconocen sus caracteres esenciales". Más aún, al colocar constantemente el acento sobre la actividad verificadora, el idealismo crítico acaba por desconocer aquella *presencia,* "aquella realización interior de la *presencia* en el seno del amor, que trasciende infinitamente toda verificación concebible, puesto que se ejerce en el seno de un inmediato que se sitúa más

(10) PA, pág. 261.

allá de toda mediación pensable. Deberemos, pues, concluir que *no se puede imponer silencio a la exigencia ontológica más que por un acto arbitrario y gratuito,* que mutila la vida espiritual en su misma raíz (11).

5. Se ve así dibujarse un *método.* Este método es difícil: consiste en *ir, en cierto modo, al encuentro de nosotros mismos,* en encontrarnos en lo que hay en nosotros de más original y personal; después, en reflexionar sobre este descubrimiento, siempre susceptible de ser ampliado (porque somos inagotables para nosotros mismos), a fin de descubrir su sentido y su valor. "En el fondo, dice G. Marcel, el método es siempre el mismo: es la profundización de una cierta situación metafísica fundamental, de la que no basta decir que es mía, porque consiste esencialmente en ser yo" (12). La filosofía así entendida—que es lo contrario de esa "filosofía esencialmente espectacular" que nos ha legado la antigüedad (13)—consistiría, pues, en tomar conciencia reflexivamente de lo más íntimo y más profundo que hay en mí, en *pensar el acto que yo soy al mismo tiempo que lo ejerzo y lo vivo.*

II

LA EXISTENCIA ENCARNADA

1. La primera experiencia que tengo de mí, la experiencia fundamental, es la de mi existir. *Yo existo,* he ahí el hecho de que hay que partir, y no del ser en general, y menos aún del *cogito.*

(11) PA, pág. 261.
(12) EA, pág. 24.
(13) EA, pág. 25.

Por otra parte, la existencia, la conciencia de mí como existente, se me impone irresistiblemente como *conciencia de mí ligado a un cuerpo.* El *Cogito* cartesiano, en virtud del cual la primera evidencia se reduce a la de mi existencia como pensamiento (Yo pienso, luego soy; soy pensante; soy un pensamiento), es lo más contrario a la experiencia que puede haber. Porque no sólo el existente soy yo mismo como encarnado, sino que no puedo afirmar la existencia de algo más que en la medida en que hace referencia a mi cuerpo, en que es susceptible de ponerse en contacto con él, por muy indirectamente que sea (14). A la recíproca, "la existencia del mundo me es dada al mismo tiempo que mi propia existencia, que no es separable de aquélla". El idealismo objetivo choca con esta evidencia. Es imposible encerrar la conciencia individual en sí misma, ya que mi misma existencia es, a la vez, pertenencia al mundo, "ser en el mundo". Sin embargo, añade G. Marcel, "la existencia del mundo de que aquí se trata no es la de un conjunto de objetos o cosas yuxtapuestas que, a menudo y hasta invariablemente, únicamente las necesidades de la acción nos obligan a distinguir unas de otras; es una a modo de presencia maciza y activa que nos eleva a nosotros mismos a la existencia" (15).

2. La prioridad así concebida al cuerpo en la experiencia se deriva de que éste es *mi cuerpo,* y, por consiguiente, es poseído por algo más profundo y más esencial. Es cierto que digo también "mi pensamiento" y hasta "mi *alma*". Pero justamente esto prueba que yo no soy, que el existente no es, propiamente hablando, ni el cuerpo ni el alma. Uno y otra son poseídos, asumidos por el existente, que es el todo, este "yo" precisamente del que es imposible decir

(14) EA. pág. 9.
(15) Ex, pág. 164.

"mí yo", porque es el único no poseído, sino poseedor, no contenido, sino continente. El análisis existencial de la experiencia de la encarnación conduce, pues, como observa Gabriel Marcel (16), a la vez a establecer la unión del cuerpo y del alma "en una sola realidad", y la unión entre el alma y el mundo restante, es decir, el hecho de ser *en el mundo* (17).

Pero la doble experiencia solidaria de mi cuerpo y de mi pertenencia al mundo, en que encuentro los instrumentos de mi existir, es decir, de mi ser, me impone de continuo el sentimiento de una especie de oposición entre los dos *procesos fundamentales del ser y del tener*. Para comprender bien su sentido, conviene proceder a un *análisis fenomenológico del tener,* como introducción al conocimiento del ser. Podríamos distinguir aquí dos formas de tener, el tener-posesión y el tener-implicación (18). Pero bastará

(16) EA, págs. 10-13.

(17) RI, pág. 33. Cf. Ex, págs. 162-163, en que G. Marcel adopta de nuevo, bajo forma algo diferente, el mismo punto de vista: "En cierto sentido yo soy mi cuerpo. Según esto, podría parecer que favorezco una teoría materialista. Pero eso sería una completa ilusión. lo sólo puedo decir que yo soy mi cuerpo a condición de no entender con estas palabras esta cosa visible, manejable, operable, etc... que es el cuerpo para otro. Ese cuerpo que yo puedo alejar de mí idealmente, cuando pienso que es un cuerpo entre los otros, poseyendo tales propiedades especificables, supone lo que tal vez baya que resolverse a llamar un cuerpo-sujeto, un cuerpo que es mi forma propia de existir, sin que me sea posible, salvo por abstracción y de una manera completamente ilusoria, desprenderme de ella. Decir que soy mi cuerp> es decir que soy esta manera de existir. Se podría decir aún... que mi cuerpo es mi manera de ser *en el mundo,* o también de pertenecer al mundo."

(18) Cf. EA, pág. 230: En el tener-posesión, "un cierto *quid* se relaciona a un cierto *qui* tratado como centro de inherencia o de aprehensión". Pág. 232: en el tener-implicación, "cuando yo digo que *tal cuerpo tiene tal propiedad*, ésta me aparece como interior o como arraigada en el interior del cuerpo que ella caracteriza. Observo, por otra parte, que no podemos pensar la implicación aquí sin la potencia, por oscura que sea esta noción".

señalar que, en ambos casos, el carácter propio del tener es ser *manifestable* y manifestable *a otro.* Como tal, el tener se sitúa en un registro en que la exterioridad y la interioridad son inseparables, pero de tal modo que entre una y otra hay una relación de tensión mutua, resultante del hecho de estar sometida la cosa poseída a las vicisitudes propias de las cosas y de correr constantemente peligro de hacer fracasar el esfuerzo que hago para incorporármela e identificarme con ella. Por eso, es el centro de una especie de remolino de temores y ansiedades.

Desde este punto de vista, *el cuerpo se presenta como el tener-tipo:* es por excelencia la exterioridad entrando en comunicación con el yo, interiormente. Ahora bien: cuanto más me adhiero a mi cuerpo, convirtiendo su exterioridad parcial en seudo-interioridad, más me aniquilo a mí mismo en esta adhesión: me embebo en el cuerpo al que me identifico. "Parece que mi cuerpo literalmente me devora", y lo mismo acontece con todas mis posesiones que de algún modo están ligadas a él. Así, *el tener se nos presenta como tendiendo a suprimir el ser*, a disolverlo en su misma posesión: el tener, en su límite, tiende a la disolución del ser.

Para que el tener pueda servir para promover el ser, sería preciso, al contrario, que, por un acto reflejo, domine yo activamente la relación del objeto al sujeto, de la exterioridad a la interioridad, de modo que el objeto exterior venga a ser la ocasión y la materia de una libre creación personal. Así, el tener habría sido transmutado en ser: sería una expresión viva de la realidad que yo soy. Pero esto sólo es posible por el amor, que es esencialmente subordinación de sí a una realidad superior, en cuanto ruptura de la tensión que le liga al otro. *Sólo por él somos capaces de afrontar el ser sin transformarlo en tener, en objeto o en espec-*

táculo. Tal es el dato ontológico esencial, y se puede estimar que "la ontología no saldrá de los cauces escolásticos más que con la condición de que se dé perfecta cuenta de esta prioridad absoluta" (19).

3. Podemos preguntarnos, ahora que hemos bosquejado su naturaleza, cuál es el sentido de esta existencia encarnada. ¿Cuál es el sentido de la vida? Digamos que el análisis de la experiencia que tiene el hombre de su situación, si se lleva suficientemente adelante, le muestra que *el hombr no puede explicarse a si mismo ni comprenderse más que si se abre a una trascendencia.* Esto lo establece G. Marcel por medio de numerosos análisis existenciales, algunos de los cuales son de gran belleza, especialmente los que tratan de la fidelidad y de la esperanza como conductas fundamentales del hombre. Insistamos un poco, a guisa de ejemplo, sobre la conducta de la esperanza.

En *Homo Viator, G.* Marcel propone, en forma de esbozo, una "fenomenología" y una "metafísica de la esperanza". La esperanza, para una filosofía auténtica, que es filosofía de la marcha y de la acción, es realmente "la portada del misterio de la segunda virtud". Es, en efecto, *la estructura normal del destino humano.* Pero justamente, no puede ser, como tal, reducida ni, por defecto, a una simple reacción vital de defensa contra las pruebas de la existencia, ni, por exceso, a una invasión de gracia ajena a la naturaleza. Es una conducta compleja, que consiste, para el hombre, en señalar y localizar los obstáculos con que tropieza su acción ; en aceptarlos también, para vencerlos, pero utilizándolos como otros tantos medios sucesivos de realizarse a sí mismo, de afirmar su personalidad, por la oposi-

(19) EA, págs. 232-244.

ción misma que le ofrecen. La esperanza aparece así como *el medio de hacer servir para bien del hombre lo que debería llevarle a la desesperación:* es la decisión permanente de no capitular jamás y de reemprender constantemente el esfuerzo que ha de conducirle, sobre todos los obstáculos, superados y franqueados, al término de su carrera. En cierto sentido, es la facultad de reemprender sin cesar un nuevo recorrido, de realizar sin descanso una nueva partida (20).

Ahora bien: en esta conducta, ¿qué creencia profunda se descubre y cuál es su valor? Su motor es una cierta atracción hacia la vida, una especie de ardor que desecha la defección y que mantiene la convicción de que será posible asimilar el acontecimiento. Metafísicamente, esto implica una especie de *prueba de lo trascendente,* análoga a la prueba cartesiana por la noción de lo perfecto. Se espera en alguien, en algo y, más aún, en la vida, en la totalidad de las cosas y de los acontecimientos. Se afirma, pues, por la esperanza, "que hay en el ser, más allá de todo lo dado, de todo lo que puede ofrecer materia de inventario o servir de base a una computación cualquiera, un principio misterioso de convivencia conmigo mismo, que no puede no querer lo mismo que yo quiero, al menos si lo que yo quiero merece, efectivamente, ser querido y es en realidad querido por todo mi yo" (21). Esta creencia, que hace un cuerpo con todo el esfuerzo humano real, significa claramente que, para el hombre que sufre y que lucha, *el universo tiene un sentido,* que hay alrededor de nosotros una finalidad de la que participamos y gracias a la cual el destino del hombre tiene que realizarse según todas sus exigencias, y acabarse por

(20) **HV,** págs. 39-91.
(21) **PA,** pág. 278.

un desenlace conforme a sus más secretas aspiraciones (22).

Por otra parte, la esperanza, que significa solidaridad universal en el progreso hacia el ideal, implica no defraudar los esfuerzos de otro en su marcha hacia el ideal común, y también estar preparado para esperar de otro la ayuda necesaria para ser fiel hasta el fin, contra viento y marea, a la llamada del mismo ideal. Finalmente, toda la creación está llamada a colaborar en la gran epopeya y por eso cada actor, por humilde que sea, adquiere una dignidad moral y metafísica segura. "La esperanza, concluye G. Marcel, es (pues) la disponibilidad de un alma bastante íntimamente comprometida en una experiencia de comunión para realizar el acto trascendente a la oposición del querer y del conocer, por el que afirma la perennidad viviente cuyo premio y cuyas premisas ofrece a la vez esta experiencia" (23).

III

EL MISTERIO ONTOLÓGICO

1. "La existencia, dice G. Marcel, es verdaderamente "el reducto central de la metafísica" (24). El mundo está "arraigado en el ser" (25). "La abstención pura y simple en presencia del problema del ser es insostenible" (26). De esto nos advierte la experiencia más inmediata y más clara, im-

(22) Cf. P. MESNARD, *G. Marcel, dialecticien de l'espérance*, en la ***Vie Intellectuelle***, junio, 1946, pág. 138. Apenas hay necesidad de señalar aquí cómo se acercan los puntos de vista de G. Marcel y los de Maurice Blondel.
(23) HV, págs. 90-91.
(24) RI, pág. 30.
(25) RI, pág. 109.
(26) EA, pág. 168.

poniéndonos la evidencia de mí existir y su primacía sobre todos los conceptos. El ser (esto es, *mi* ser), que es lo inmediato interiormente vivido, que es realidad existencial, y no lógica, debe prevalecer sobre el *cogito*. Si la existencia no se halla en el principio, no estará en parte alguna, porque todo intento de pasar a la existencia no es más que ilusión y engaño (27).

Gabriel Marcel recoge, bajo forma nueva, el problema y la ambición que ha atraído la atención de todos los grandes filósofos, que consiste en reducir la oposición aparente entre lo uno y lo múltiple, lo general y lo singular. Pero estima, en contra del racionalismo y de acuerdo con los temas fundamentales del existencialismo, que *el universal sólo puede ser captado por la profundización del singular*. "Cuanto más sepamos reconocer el ser individual en cuanto tal, escribe, nos encontraremos mejor orientados y como encaminados hacia una aprehensión del ser en cuanto ser" (28). Cuando Santo Tomás nos dice que "el individuo es inefable", no hace más que subrayar esta realidad del misterio ontológico, que podría expresarse diciendo que el ser (esto es, el ser individual) es "lo inexhaustible". "Todo ser individual, en cuanto cerrado (aunque infinito), [es] símbolo o expresión del misterio ontológico" (29).

Es, pues, en las experiencias existenciales donde captamos a la vez el ser en su realidad concreta inmediata y adquirimos conciencia de su afirmación. Aquí, acto y pensamiento coinciden: el *cogito* se identifica con el *sum: la afirmación es una posesión; la posesión es una afirmación.* El pensamiento no es más que la expresión de una reali-

(27) EA, pág. 34, pág. 40.
(28) RI, pág. 193.
(29) EA, pág. 148.

dad ontológica, lo universal es interior a lo individual. Sin embargo, para abordar el misterio del ser, hay experiencias privilegiadas que nos ofrecen aproximaciones o semejanzas más claras y nítidas. La elucidación de los datos propiamente espirituales, como la fidelidad, la esperanza y el amor, en que el hombre experimenta al máximo y al mismo tiempo el conflicto interior que desgarra y las exigencias absolutas que le solicitan desde dentro, esta elucidación nos permitirá reconocer, no teóricamente y en el plano del pensamiento abstracto, cuya objetivación puede ser discutida, sino efectiva y activamente, que hay en el hombre "*un cierto permanente ontológico*", "un permanente que implica o exige una historia, por oposición a la permanencia inerte o formal de un puro *válido,* de una ley" (30).

2. ¿Puede la filosofía bastarse a sí misma? Eso es lo que pretende el racionalismo, para el que el hombre es, o debe llegar a ser, por el simple progreso de los métodos, perfectamente transparente a sí mismo. Ya es sabido cómo los tres últimos siglos se han embriagado en cierto modo con esta perspectiva de un mundo de ahora en adelante sin enigmas ni misterios. Es sabido también qué violenta reacción han provocado estas ideas simplistas: el existencialismo kierkegaardiano, al principio sumergido por la ola racionalista, vino a ser, en la primera mitad del siglo XX, a la vez testigo y el forjador de esta reacción, cuyo término extremo ha sido la afirmación de la absurdidez del mundo (31). Ese es el tema que desarrollan en nuestros días las doctrinas existencialistas de Sartre y de Camus. Este último, en el *Mythe de Sisyphe,* afirma que el hombre, cuya razón está sedienta de claridad y de inteligibilidad,

(30) EA, pág. 173.
(31) Cf. nuestra *Introduction à Kierkegaard.*

choca de hecho con la opacidad del mundo, con una oscuridad esencial en cuanto a su propio ser y con el muro infranqueable de la conciencia de otro. El fracaso constante y radical de las ambiciones racionales, unido al escándalo de la muerte, donde se despeñan todas las esperanzas del hombre, impone el sentimiento de la absurdidez universal: el mundo, el hombre y la historia son irremediablemente absurdos.

Gabriel Marcel se halla lejos de aceptar estas doctrinas. El cristianismo mismo, que profesa con una sinceridad perfecta, le impide indudablemente aceptar las teorías del absurdo. Pero tampoco cree que le obligue a volver al racionalismo. ¡Ni mucho menos! Porque G. Marcel estima que la filosofía (y en esto se halla de acuerdo con una de las exigencias del pensamiento cristiano) *no es verdaderamente tal más que en tanto en cuanto desemboca en el misterio del ser*. Quizá, incluso, sea ante todo el mismo sentido del misterio y se distinga en eso de las ciencias propiamente dichas, que sólo conocen problemas. Gabriel Marcel ha insistido mucho en la distinción que conviene hacer entre *problema y misterio.* Parece, dice, que entre un problema y un misterio hay la diferencia esencial de que un problema es algo que encuentro, que hallo entero ante mi, pero que, por lo mismo, puedo delimitar y reducir, mientras que un misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido, y que no es, por consiguiente, pensable más que como *una esfera en que la distinción del en mí y del ante mí pierde su significación y su valor inicial"* (32). El error capital para la filo-

(32) EA, pág. 169. Cf. PA, pág. 267: "Desde el punto de vista en que nos hallamos, la distinción entre problema y misterio puede ser precisada: un misterio es un problema que rebasa sus propios datos, que los Invade y se excede, por lo mismo, como simple problema."

sofía consiste en degradar el misterio en problema o en una pura objetividad, con la pretensión de obtener asi una más perfecta inteligibilidad: la paradoja de la realidad, de todo lo real, lo mío como lo del mundo es, por el contrario, que sólo es inteligible como misterio (33), hasta tal punto, añade Gabriel Marcel, que "sin el misterio, la vida sería irrespirable" (34).

¿Puede decirse que esta realidad que definimos como misterio es objeto de intuición? Sin duda, en cierto sentido. Si no, ¿cómo podría ser captada o sentida? Pero importa precisar que esta "intuición" no es ni puede ser dada pura y simplemente como tal. En efecto, "cuanto más central es una intuición, cuanto más ocupa el fondo mismo del ser al que ilumina, menos suceptible es precisamente de volver sobre si y de aprehenderse". No es, propiamente, *poseída.* En realidad, mejor sería decir que se trata de una seguridad subyacente a todo el movimiento del pensamiento, incluso discursivo, de modo que nosotros no podemos acercarnos nunca a ella mas que por una especie de *conversión* o de *reflexión segunda,* cuya peculiaridad es conducirnos a preguntar "a partir de qué origen han sido posibles los pasos de una reflexión inicial que postulaba lo ontológico, pero sin saberlo". Esta reflexión segunda no es más que *un recogimiento que se ha hecho capaz de pensarse a sí mismo* (35). Pero, al mismo tiempo, esta concepción nos lleva a establecer la primacía del ser sobre el conocer y a fundamentar la ontología sobre la evidencia de que *el ser no es afirmado, sino que se afirma* (36). Esta evidencia es el realismo mismo, que halla así su fundamento más seguro en el sentimiento misterioso de nuestra participación en el ser.

(33) EA, pág. 27.
(34) RI, pág. 198.
(35) PA, págs. 275-276.
(36) PA, pág. 267.

Una ontología así orientada va, evidentemente, *al encuentro de una revelación.* Sin duda, no puede exigirla, ni presuponerla, ni integrarla como un bien propio solicitado por su desenvolvimiento autónomo, ni siquiera, absolutamente hablando, comprenderla. Pero puede, en cierta medida, facilitar su acogida, preparar su aceptación (37). La objeción que se podría oponer a estas ideas es que parecen envolver una petición de principio, pues aquí la ontología no prepara a la revelación más que porque se ha elaborado sobre un terreno previamente impregnado de esta misma revelación. Pero, reflexionando, observa Gabriel Marcel, no hay en esto nada que deba extrañarnos, y menos aún chocarnos, porque es evidente que una metafísica no puede desarrollarse más que en el seno de una cierta situación que la suscite. Ahora bien: la existencia de un dato cristiano constituye un factor esencial de esta nuestra situación. Sin duda, es conveniente renunciar de una vez para siempre a la idea ingenuamente racionalista de un sistema de afirmación válido para un pensamiento *en general*, para una conciencia *cualquiera que sea* (38). Este pensamiento

(37) En una comunicación al Congreso Internacional de Filosofía de Roma (11-20 de noviembre de 1946), G. Marcel ha precisado que el "existencialismo no es ni cristiano ni no cristiano, pero que la filosofía existencialista auténtica se orienta necesariamente hacia el Cristianismo". (Según el resumen ofrecido por el *Giornale di Metafisica,* 15 de marzo de 1947, pág. 207.) Cf., en el mismo sentido, el texto que hemos citado en la Introducción.

(38) En RA, pág. 310, G. Marcel insiste sobre el hecho de que un error común consiste en reducir sistemáticamente toda experiencia concreta a tipos o marcos abstractos. Así es que como toda creencia se hace una *Glauben überhaupt.* Pero esto equivale a escamotear lo universal en favor de lo general. Lo singular tiene valor universal, en tanto que traduce una realidad ontológica; lo general, por el contrario, abstrae de lo ontológico, es decir, de lo concreto existencial. Desde

es el sujeto del conocimiento científico, un sujeto que es una idea, pero nada más que una idea. Mientras que el orden ontológico sólo puede ser reconocido personalmente por la totalidad de un ser comprometido en un drama que es el suyo, aunque desbordándole infinitamente en todos los sentidos—un ser al que ha sido impartido el poder singular de afirmarse o de negarse según que afirme el Ser en sí y se abra a él—o que le niegue y al mismo tiempo se cierre: porque es en este dilema donde reside la esencia misma de su libertad (39).

Finalmente, *puede uno preguntarse sin paradoja si, entre la metafísica y la mística, hay realmente una frontera capaz de ser precisada* (40). "Lo que yo he notado, en todo caso, es la identidad oculta del camino que conduce a la santidad y del que conduce al metafísico a la afirmación del ser; la necesidad, sobre todo para un filosofía concreta, de reconocer que aquí se trata de un solo y mismo camino" (41).

3. ¿De dónde viene el misterio cuya percepción constituye la primera forma y la condición necesaria del espíritu metafísico? La razón más general que de él puede darse es que *el ser revela una presencia:* hay en él algo que aparece como subjetividad. Por eso toda reducción a la ob-

este punto de vista, diremos, por ejemplo, que no hay creencia en general, que "la creencia es el hecho de un sujeto concreto, Individual, pero que no puede, sin embargo, confundirse con el yo empírico, por la simple razón de que este último se reduce a un conjunto de determinaciones susceptibles de ser objetivamente comprobadas". "Esta afirmación tan difícilmente concretable, añade G. Marcel, me aparece aún hoy como el resumen de todo cuanto he pensado desde entonces; en conciencia, yo creo que puedo decir que he llegado a ella por mí mismo, ya que en aquella época no había leído ni una línea de Kierkegaard, en quien es claro que hubiese podido encontrarla."

(39) EA, págs. 174-175.
(40) RI, pág. 198.
(41) EA, pág. 128.

jetividad—que es el método del problema en que el dato es siempre (hipotéticamente) agotable por análisis o por vía experimental—hace desvanecerse el misterio y vuelve la espalda a la filosofía en lo que ésta tiene de específico, trasplantando la investigación al plano, esencialmente exterior, del saber científico. *El ser,* dice G. Marcel, *se me hace una presencia en relaciones inobjetivables y que envuelven siempre el misterio.* Yo soy quien me interrogo a mí sobre el ser. El amor y la amistad me revelan el ser de otro, haciendo de él una presencia para mí, al tiempo que yo soy presencia ante él, un Yo frente a un Tú. "Entreveo—escribía G. Marcel en su *Diario Metafísico* del 23 de agosto de 1913 (42)—como un lento paso de la dialéctica pura al amor, a medida que el tú se hace cada vez más profundamente un tú; comienza, en efecto, por ser esencialmente un él que no tiene más que la forma del tú, si se me permite decirlo. Encuentro un desconocido en el tren; hablamos del tiempo, de las noticias de la guerra, pero al mismo tiempo que me dirijo a él, no cesa de ser para mí "alguien", "ese hombre"; es, de buenas a primeras, *un tal* del que empiezo a conocer poco a poco la biografía, los contornos. Pero puede acontecer que, cada vez más, tenga yo conciencia de dialogar conmigo mismo..., es decir, que él participe cada vez más en este absoluto que es "unrelatedness"; dejamos cada vez más de ser un tal o tal otro. Somos "nosotros" simplemente, y en función de este "nosotros" es como él es tú" (43).

(42) JM, págs. 145-146.
(43) Citando este texto en Ex, pág. 165, G. Marcel añade: "Esto se aclara además por una indicación que yo he desarrollado en fecha mucho más tardía. Nada es, en realidad, menos simple, nada menos unívoco que la relación que me liga a mí mismo. Por una simplificación, en verdad escandalosa, de la realidad espiritual han podido imaginar los filósofos durante tanto tiempo bajo el aspecto de una Identidad la relación que liga al yo consigo mismo y que, más profun-

Con mayor razón, *por la fe obtengo una especie de revelación de Dios, que llega a ser Alguien para mí, una Presencia y un Tú, el Tú absoluto.* Pero más acá del dominio de la fe, en que la presencia de Dios adquiere una realidad y una intensidad incomparables, el ser, cualquiera que sea, después de captado por dentro, no cesa de proponer al filósofo el múltiple misterio de su existencia, de su duración, de su estructura, de su adaptación al resto del mundo, de su finalidad última. Este misterio, de aspectos siempre nuevos, es el de una *presencia*, en la que nuestra razón, al mismo tiempo que nuestro corazón (y el corazón es aquí razón, como quería Pascal), presiente vida y amor y *llamada a nuestra propia presencia.* Porque sólo hay Tú para un Yo: toda presencia es necesariamente un cara a cara y como el canto de la amistad. Así se ve cuán cierto es que la metafísica se abre sobre la mística y que, en cierto modo, es ya diálogo y plegaria (44).

4. Todas estas experiencias no significan nada si no es que la obligación de abundar en el sentido de mi ser, *de existir lo más plenamente posible,* se me impone, no desde fuera, sino brotando de las profundidades de mi ser y

damente, constituye el yo en cuanto tal. Se trata más bien de una ciudad interior susceptible de revestir aspectos tan variados, tan matizados como la ciudad visible misma. Yo puedo vivir conmigo mismo como con un amante, como un amigo, como con un hermano, o incluso, en algunos casos, como con mi peor enemigo. Y mientras no hayan sido estudiadas en detalle estas modalidades tan diversas del "ser consigo", del *mit sich selbst sein,* es probable que la realidad psicológica siga siendo un enigma."

(44) Cf. Ex, pág. 165: "De esta concepción general del *tú,* es evidentemente posible elevarse a una noción renovada de la vida religiosa o mística propiamente dicha. Porque se puede decir en cierto sentido que Dios es el Tú que no puede llegar a ser nunca él sin abuso, sin traición. Esto es lo que yo he querido decir cuando he escrito, por ejemplo, que, cuando hablamos de Dios, no es de Dios de quien hablamos. Y ahí está, bien entendido, lo que se puede mirar como el fundamento metafísico de la invocación y de la plegarla."

componiendo como el ritmo y la pulsación de mi existencia. Pero para ello tengo que comprometerme y poner al servicio de este compromiso, que es tensión y riesgo, como lo vió bien Kierkegaard, una fidelidad que llegará a ser, por su propio ejercicio, no sólo el testimonio perpetuo de mi ser y de su valor, sino incluso la fidelidad *creadora,* y tanto más creadora cuanto más eminente sea lo que atestigüe (45). Gabriel Marcel, en *Homo Viator,* ha intentado mostrarlo concretamente, esbozando una "metafísica de la familia". Hay, dice, un "misterio familiar" que rebasa todo lo que se entiende comúnmente por la palabra "familia", en términos de puro *tener.* Porque no se trata simplemente de conservar o acrecentar un cierto patrimonio material, sino de participar a la vez en un valor, es decir, en una jerarquía reconocida y respetada, y en una presencia, que es en mí la de un "nosotros" privilegiado, manifestado por la comunión en un hogar y en un paisaje familiar, en tradiciones y en sentimientos, que no se dejan objetivar, sino que son tanto más profundamente vividos cuanto que en ellos encontramos siempre el rostro mismo del amor y el apoyo más seguro de la esperanza. Todo esto tiene valor creador, porque nada, propiamente hablando, es absolutamente *dado:* ese misterio es preciso que yo lo viva, y, por consiguiente, que lo haga surgir, por un esfuerzo constantemente renovado, de las condiciones elementales donde está enraizado. La familia es, pues, mi obra, el fruto de mi fidelidad y de mi sacrificio. Mi corazón debe hacerla nacer, cada día, misteriosamente, del fervor de mi amor (46).

Pongamos de relieve, por lo demás, que *todo compromiso, en realidad, es relativo a una persona.* No hay compromisos

(45) EA, pág. 174.
(46) HV, págs. 95-116.

con las cosas. Además, todo compromiso auténtico hacia una persona es necesariamente *absoluto:* se puede limitar, en duración y en alcance, un compromiso relativo a cosas, pero no el que se dirige a una persona: una fidelidad afectada de condiciones y reservas no es ya fidelidad, sino desconfianza y suspicacia. Pero si la fidelidad debe ser sin reservas, me obliga, por una dialéctica que se identifica con sus exigencias esenciales, a elevarme hasta el Absoluto divino, que es el único que puede, en cierto modo, aguantar el peso de un don sin reservas y de un amor sin límites. Porque la fidelidad no puede, en último análisis, dirigirse más que a un ser que no pueda faltar jamás a aquel que se le entrega. *Toda fidelidad es, pues, una llamada a Dios como testigo y como garante.* El compromiso, en lo que tiene de más profundo y de más secreto, resulta así un *testimonio.*

Esta relación con Dios, que es relación de persona a persona, debe ser para mí el principio de una verdadera creación, porque, por la aceptación y por la oración, es decir, por el recogimiento, gracias al cual me recupero y me reconfirmo en el ser, alcanzo, en una unión que ninguna palabra puede expresar, la misma fuente de mi ser, el Amor que me hace ser. Mi *deber constante será, pues, permanecer incesantemente abierto a la inspiración divina,* tender hacia la unión más perfecta posible. Aquí abajo, la esperanza es nuestro lote; sólo ella puede salvarnos del hechizo de las técnicas materializadoras, arrancarnos a la tentación, que acecha al hombre carnal, del suicidio y de la desesperación (otra forma del suicidio); sólo ella puede permitirnos, no solamente captar el sentido y el valor de la prueba (sufrimiento y muerte), sino también transformarla en un más rico y más perfecto "existir".

Por encima de todo, se trata, para nosotros, de *vivir* los

valores. La gran tentación con que nos encontramos es la de "objetivar" los valores, es decir, de hacer de ellos simples cosas, como monedas que pueden correr de mano en mano: la existencia se agota y se volatiliza en sus determinaciones, se convierte en tener; la presencia se trueca en objeto y en dato; el misterio se hace un problema del espíritu; el otro resulta un simple elemento de todo; la persona se degrada en individuo; Dios se transforma en ídolo. Esas son otras tantas infidelidades. «Ser *fiel,* por el contrario, *es mantener, por un esfuerzo que es una verdadera ascesis moral, la primacía del ser y de los valores que lo expresan.* Y esto mismo, en fin de cuentas, es estar de acuerdo con Dios (47).

5. Conviene, para dar todo su alcance a esta doctrina, precisar la relación que guarda, según G, Marcel, con la fe. Gabriel Marcel se ha explicado a este respecto, en 1934, en unas *Reflexiones sobre la fe* que han sido recogidas en *Être et Avoir.* Se dirige a todos cuantos, desesperando de llegar nunca a dar un sentido a la palabra "destino", estiman que la fe no solamente les es ajena, sino que les es inasequible o incluso que no es más que una forma de la credulidad de la que se alegran de estar exentos. Ahora bien: observa Gabriel Marcel, *la fe es una virtud, es decir, una fuerza,* y esto impide reducirla a la credulidad, que es debilidad e impotencia. Hacer de la fe una evasión es pura construcción del espíritu. Los hechos se rebelan contra esto. En realidad, como lo ha demostrado Scheler, esta concepción de la fe no hace más que expresar el rencor inconsciente del que no tiene respecto del que tiene. En cuanto al escepticismo que considera la fe como una capacidad puramente subje-

(47) RI, págs. 192-225.

tiva de que estarían dotados ciertos seres para objetivar creencias perfectamente gratuitas e ilusorias, G. Marcel no llega a reconocer un sentido a esta posición. En efecto, el objeto de la fe no es de aquellos que se pueden verificar y controlar, porque ese objeto no es una cosa exterior, cuya existencia se impone en el plano de la realidad objetiva: es una realidad que me es más interior que yo mismo. *Deus intimior intimo meo* (48). Por tanto, la actitud escéptica pierde toda significación. "Decir, en efecto: quizá no hay nadie donde tú crees que hay alguien, es referirse, idealmente al menos, a una experiencia rectificadora que por definición dejaría fuera de ella lo que está en discusión, ya que el objeto de la fe se pone precisamente como trascendente respecto a las condiciones que toda experiencia implica. Hay, pues, que reconocer que cuanto más se destaca la fe en su pureza, más triunfa de un escepticismo que no puede poner en litigio su valor más que porque empieza por formarse de ella una idea que la desnaturaliza" (49). Por lo demás, añade Gabriel Marcel, cuanto más se acerca el alma a la fe, más se convence de ser absolutamente incapaz de producirla.

Hay, pues, que convenir en que *la fe no puede ser más que una adhesión y, más precisamente, un descubrimiento,* adhesión y respuesta a una oscura y silenciosa invitación que solicita al alma sin coaccionarla en modo alguno. Desde entonces, el problema que plantea la fe se presenta bajo un aspecto nuevo: desde el punto de vista del que tiene la fe, la incredulidad tiende a presentarse como una repulsa. A menudo, esta repulsa no es más que la forma de la inatención.

(48) Cf. RA, pág. 310: "Me hubiera parecido escandaloso de buenas a primeras sostener la fe religiosa pensada en su pureza", a un control empírico. "Ella se me presenta como yendo, por esencia, más allá de todo mentís y de toda confirmación experimental posible."
(49) EA, pág. 309.

La vida moderna, que dispersa al hombre y lo deshumaniza, favorece esta distracción admirablemente. Pero, de este sueño, "todos pueden despertar en cualquier momento, bajo diversas influencias, de las cuales seguramente la más eficaz es la presencia de los seres que irradian la fe verdadera. De todos modos, hay que *querer* creer, porque la fe no es, por sí misma, un movimiento del alma, un transporte, un arrebato. No es ni puede ser más que un testimonio perpetuado (50).

Tal es, brevemente resumido, el punto de vista de Gabriel Marcel. Creemos que esta doctrina, que es menos una filosofía constituida que un método o un espíritu, es rica y hermosa y puede ser extremadamente fecunda. Limitada en sus ambiciones, que sólo pueden ser metafísicas in *concreto,* como lo confiesa G. Marcel, es decir, que no pueden pretender ser más que una *metafísica implícita* (51), conduce al umbral de esa metafísica del ser cuya orientación más cierta es de seguro, si se la toma en su sentido profundo, introducirnos en el misterio del ser invitándonos siempre a trascender la objetividad pura del saber científico, para el cual todo tiene que ser claro, distinto y mensurable en lo real, para abrirnos a esa subjetividad y a esa intimidad en que la razón y el corazón del hombre descubren la Presencia de Dios, del ser *profundens totum ens et omnes differentias eius.*

(50) EA, pág. 316. Cf. pág. 27.
(51) Cf. RI, pág. 108. "Pienso que el cristiano filósofo y capaz de escarbar bajo las fórmulas escolásticas con que se le nutre bastante a menudo encontraría de nuevo casi necesariamente los datos fundamentales de lo que yo he llamado filosofía concreta." EA, pág. 51: "En el fondo, yo, admito que el pensamiento está ordenado al ser como el ojo a la luz. Fórmula tomista." Cf. en RA, pág. 319, cómo Gabriel Marcel concibe el trabajo en profundidad de esta filosofía concreta, que es una metafísica implícita: "Aquí se aclara, por fin, lo que decía al principio sobre la experiencia como tierra prometida;

viene a ser, en cierta forma, su propio mas allá, por cuanto le hace falta transmutarse, hacerse su propia conquista. El error del empirismo consiste, después de todo, solamente en menospreciar todo cuanto una experiencia auténtica implica de invención o incluso de iniciativa creadora. Se podría también decir que su defecto esencial consiste en desconocer el misterio que está en el corazón de la experiencia, en tratar a ésta como cosa que marcha sola; cuando lo inaudito y, en cierto modo, milagroso, es justamente que la experiencia exista, que pueda existir. ¿No consiste la profundización metafísica esencialmente en la prosecución de los pasos por los que la experiencia, en lugar de sumergirse en las técnicas, se intimiza, por decirlo así, y se ejercita en reconocer sus implicaciones?"

Sobre G. Marcel y K. Jaspers, acaba de publicar Paul Ricoeur un trabajo de primer orden *(Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie de paradoxe),* gracias al cual, el sentido propio de dos filosofías próximas, pero diferentes, se destaca perfectamente por vía de comparación continua. Señalemos, por fin, la publicación de Von *der Warheit* (Piper, Munich, 1947), de JASPERS, primera parte de la *Lógica filosófica,* asi como el artículo "Das Unbedingte des Guten und das Böse" ("La incondicionalidad del bien y el mal"), en *Wandlung* Heft 2.

C O N C L U S I O N

CONCLUSION

Las exposiciones que preceden habrán mostrado, creemos, a la vez, la extrema riqueza de las doctrinas existencialistas y las graves objeciones que se les pueden hacer. Nuestra intención, en esta conclusión, no es volver sobre el detalle de estas doctrinas, sino únicamente apreciar, en general, el existencialismo, tal como se expresa en las filosofías que hemos estudiado, e inquirir qué provecho puede sacar un pensamiento más resueltamente y, sobre todo, más auténticamente metafísico de estas doctrinas que, por su forma y su contenido, le parecen tan profundamente extrañas y hasta opuestas.

El principio más general del método existencialista, el que se encuentra en todos los pensadores, por diferentes que sean sus doctrinas, y permite agruparlos bajo la misma denominación, es el que afirma *la exclusiva validez del procedimiento fenomenológico de descripción y de análisis de las situaciones existenciales concretas,* es decir, para utilizar la expresión de Heidegger (1), de "lo que se muestra". La descripción fenomenológica, precisa Sartre (2), debe en-

(1) SZ, pág. 28.
(2) EN, pág. 513.

tenderse como una actividad que tiene por fin explicitar las estructuras de una esencia singular. Por lo demás, se sobrentiende que lo que aparece primero no es necesariamente lo más significativo; analizar es, a menudo, des-velar, pero de tal suerte que el des-velamiento permanece siempre en el plano de la experiencia existencial, que deja ver lo que estaba antes oculto, por oposición a los procedimientos "racionales", que pretenden captar algo real más allá del dato, es decir, más allá de toda experiencia.

La cuestión está en saber, por una parte, si se puede conceder a este método un valor objetivo; esto es, en este caso, la capacidad de describir su objeto (que es el mismo sujeto) sin prejuicios ni presupuestos arbitrarios, *tal como es*, y, por otra, admitiendo que esto fuera posible, si esta descripción puede válidamente servir de fundamento a una filosofía de alcance universal. En uno y otro caso creemos que la respuesta sólo puede ser negativa.

La dificultad general con que choca el método de descripción fenomenológica es del mismo tipo que la que inutiliza las críticas de tipo cartesiano o kantiano. Ordenadas a la conquista de la certeza a partir de una duda radical. que debe, por supuesto, excluir hasta la misma sombra de un prejuicio, es fácil demostrar que deben necesariamente admitir múltiples presupuestos (la existencia del sujeto pensante, una definición de la existencia y del pensamiento, la realidad de un universo empírico, una noción de la verdad, así como el juicio como actividad propia del espíritu y de la facultad de donde ese acto procede), mas también que la duda misma toma la forma de la filosofía que debe, por decirlo así, fundamentar. La duda cartesiana está regida secretamente por una doctrina que la precede; es a saber, por una concepción de la naturaleza del conocimiento y hasta de

la realidad ontológica, es decir, por el idealismo: la duda kantiana envuelve ya toda la crítica de la razón pura. Es, pues, hacerse ilusiones pretender excluir de la descripción fenomenológica todo presupuesto. Y en ello conviene Heidegger espontáneamente, como se lía visto. Pero, sin duda, no conviene en ello suficientemente, o, al menos, la realidad va aquí mucho más lejos de lo que él cree.

El punto de vista de Heidegger es, en efecto, que los mismos presupuestos, y especialmente esta noción previa de la existencia de que él parte, son uno de los elementos constitutivos del Dasein, y que tienen, por tanto, valor existencial. El objetivo general del existencialismo, en efecto, no puede ser el del análisis de la conciencia, sino el análisis de *la existencia:* no sólo una conciencia errónea parcial es también un modo del existir, sino que hay también otros modos de existencia que no son conciencia. Sin embargo, es difícil conformarse con esta explicación. Admitimos de buen grado que los presupuestos del Dasein relativos a su ser sirven para definirle en su realidad concreta, óntica. Tienen valor de hecho y, si son ilusorios, la ilusión, al menos, es, como tal, una realidad existencial. No implica ni deliberación ni conciencia de su ser-ilusorio; forma cuerpo con su sentido y su interpretación: según la fórmula de Heidegger, no se puede comprender más que lo que se es y no se es más que lo que se comprende. Pero no se trata de atenerse a un análisis existencial, es decir, a la descripción del Dasein singular y concreto que yo soy: *este mismo análisis debe permitir llegar al descubrimiento de la estructura universal del ser humano.* Desde este momento, interesa grandemente saber si la descripción es exacta y determinar la parte de ilusiones, prejuicios, reticencias que puede implicar. Si no, la ontología carecerá de los seguros fundamentos que

requiere. Ahora bien: ¿cómo no ver que el más clarividente de los hombres está muy lejos de conocerse y de describirse siempre y adecuadamente tal como es? Su esfuerzo, que se puede presuponer enérgico y sin reservas, para descubrir sus secretos interiores, para descubrir lo que hay en él de más profundo, tropieza con demasiados límites para que se puedan tomar como base, sin más examen, los resultados de su investigación. Errores semivoluntarios, timideces, silencios, margen de ceguera y de oscuridad, sobre todo trabajo incesante de interpretación, que forma cuerpo con el descubrimiento mismo, todo esto nos informará bien sobre el hombre que analiza su existencia, pero no sobre la existencia en general.

En suma, como Heidegger, por lo demás, confiesa (3), *la ontología está por entero encerrada en un circulo:* lo existentivo me remite a lo existencial y no es más que una simple explicación suya. Va de lo mismo a lo mismo. Heidegger, sin embargo, no quiere admitir que este círculo sea vicioso, porque es absolutamente inevitable y constituye un modo de ser del Dasein. Más vale, dice, proponerse la tarea de saltar inmediata y absolutamente dentro del círculo, a fin de fundamentar todo nuestro conocimiento del Dasein sobre el ser circular que lo define. Ninguna acusación de prejuicio puede lanzarse contra esto, porque es, por el contrario, permanecer muy por bajo de lo que se debe presuponer el "partir" de un yo puro, separado del mundo, para darle en seguida un objeto y establecerlo con éste en una relación desprovista de base ontológica.

Estas explicaciones nos parecían válidas, pero en un contexto que no fuese el del existencialismo. Dan en el blanco

(3) SZ, págs. 315-316.

contra el idealismo y su pretensión de partir de un "sujeto puro" teórico, que es una ficción carente de sentido. Evidentemente, los idealistas que han querido deducir el mundo a partir del sujeto, no han descubierto nunca en él lo que ya estaba allí y que el sujeto, como sujeto concreto, de antemano presuponía. El círculo es, pues, en efecto, inevitable. Pero no eludirá la acusación de ser vicioso más que si se admite que *el análisis de la existencia concreta me permite alcanzar un universal que le es, sin duda, inmanente, pero se distingue, no obstante, de las formas concretas que reviste en la existencia.* Si, por el contrario, este universal no puede y no debe ser entendido más que como adecuadamente circunscrito por lo "óntico", a título de simple explicitación o descripción de esto, como no haciendo más que (según la fórmula terminista) "suponer" por el existir singular y concreto, ¿cómo darle aún válidamente el sentido de un universal, sin caer en la desgracia del círculo vicioso?

Esta discusión nos lleva, ya se ve, al umbral del problema de la razón como facultad del ser. Aquí reside, al parecer, la dificultad capital que compromete el intento de Heidegger de constituir una ontología de carácter metafísico. *Es necesario, o bien confesar la capacidad de la razón para captar en la existencia leyes y principios universales, es decir, esencias, o bien renunciar a la ontología.*

Desde este punto de vista, la contestación que Jaspers opone a Heidegger, excluyendo toda posibilidad de constituir una filosofía del ser, es doblemente instructiva. Lo es, por una parte, por los principios que invoca, que son los de un nominalismo radical para el que el ser no es nunca más que un término equívoco. Lo es, por otra parte, por la impotencia absoluta en que Jaspers se halla de filosofar bajo semejante divisa, negadora de todo pensamiento distinto,

puesto que la filosofía no tendría ya más objeto que lo singular y abocaría finalmente en lo inefable, puesto que lo singular es inefable y no puede ser más que vivido. Sin duda, se puede decir a la vez "que la filosofía es humana porque piensa las posibilidades más comunes", pero también "que la filosofía es personal, porque cada uno no aclara bien más que las posibilidades que ejecuta o que proyecta realizar", y que así "la filosofía está siempre a mitad de camino entre las posibilidades existenciales más vastas y más comunes y la realidad existencial más personal. De lo posible saca *die Weite der Menschlichkeit,* pero de lo real (que lo posible prepara y que, en reciprocidad, le hace cristalizar y aflorar a la reflexión) saca su acento personal y, en cierto modo, carnal" (4). Sin embargo, el problema sigue siendo saber si y cómo se puede distinguir lo humano de lo puramente individual, lo universal de lo singular, lo necesario de lo contingente, lo semejante de la excepción. El equívoco o la tensión entre los dos polos de la filosofía caracteriza el esfuerzo del filósofo (el filosofar), pero no *la filosofía:* si es cierto que la filosofía, so pena de degenerar en una escolástica abstracta y vacía, debe renovarse y recrearse constantemente por esta tensión fecunda, también lo es que pretende, en cuanto tal, definir un orden de derecho que, a la vez, incluye y rebasa el orden del hecho y del dato. Ahora bien: ¿cómo sería posible esta definición sin criterio y cómo se podría legitimar sin principio? *Ningún empirismo, ni siquiera el existencial, ofrece un medio de practicar el paso del hecho al derecho, del accidente a la esencia.* Sin duda la esencia está ahí, pero desconocida e innominable, en figura y en enigma. El existencialismo avanza a tientas,

(4) M. DUFRESNE y P. RICOEUR, 1. c., pág. 340.

con una venda en los ojos, por el mundo de lo universal. Por lo demás, hasta la idea de tensión es aquí equívoca: se la propone como solución, cuando ella misma es un problema. Porque la tensión supone dos términos dados, entre los cuales se establece, lo cual quiere decir que ya se ha presupuesto una noción de lo universal en el análisis existencial. ¿De dónde viene esta noción y cuál es su valor? He ahí la cuestión que hay que resolver si no se quiere filosofar con mala intención. La tensión es un estado saludable para el filósofo; pero, para la filosofía, no es más que un punto de vista crítico sobre el acto de filosofar.

Heidegger y Jaspers se oponen, pues, entre sí, en esta ocasión, como el sí y el no, pero de tal suerte, que no pueden instalarse ni en el sí ni en el no. Estas posiciones no se pueden sostener. Jaspers se refuta a sí mismo por su irrupción constante en el dominio de lo ontológico. Heidegger no cesa de cargar abusivamente en la cuenta de lo ontológico situaciones existenciales que no tienen más valor que el de una experiencia singular. Sin duda contesta a esta objeción diciendo que se tratará ante todo, si se puede decir así, de tomar conciencia de lo que es, de experimentar y verificar por el análisis lo que es dado en acto vivido como constituyendo la existencia. Pero ¿quién no ve que experimentar no es demostrar? La "experimentación", aquí, no es más que un procedimiento arbitrario, que se reduce, de hecho, a un puro y simple redoblamiento de la noción presupuesta en la experiencia. ¿Cómo, por lo demás, desde el punto de vista existencialista, puede acontecer de otro modo? La experimentación o la verificación no será nunca más que una forma de la misma situación existencial fundamental, en la que la noción previa de la existencia entra como constitutivo esencial. *Nada permite al existencialista, que rechaza por*

principio todo criterio que no sea la pura revelación fenomenológica, franquear los limites de la situación singular que él pretende describir. Sería pretender saltar sobre su propia sombra.

Estas observaciones tienen valor, proporcionalmente, para todas las doctrinas existencialistas. Consagradas por definición a la descripción de la existencia, las experiencias (o las nociones) que de ella nos dan no pueden ser universalizadas sin abuso. No son más que hechos y nada más, y estos hechos pueden oponerse entre sí—como se oponen el *homo christianus* de Kierkegaard y el superhombre de Nietzsche, el hombre angustiado de Heidegger y el hombre-connáusea de Sartre, el hombre absurdo de Camus y el hombre desesperado de Bataille, o incluso el hombre de la esperanza de G. Marcel—, sin que tengamos, existencialmente hablando, medio alguno de elegir entre ellos.

Esta dificultad, que es, sobre todo, de principio y concierne al método mismo existencialista, la ha expuesto el mismo G. Marcel con una nitidez perfecta. El existencialismo, dice, ¿puede, válidamente, superar el plano de la simple descripción y, por consiguiente, del empirismo moral? Si el existencialismo quiere atenerse al puro análisis, por extremado que sea, de las experiencias individuales, corre el peligro de verse oponer, sin conciliación posible y sin decisión justificable, experiencias irreducibles entre sí. "Al admitir, escribe G. Marcel (5), que cada una de estas experiencias comporta una tabla de valores, entre estas diferentes tablas existirá una inconmensurabilidad que amenaza con despojar al término mismo de valor de su mejor sentido, de modo que la exigencia a que él responde se verá finalmente afectada de nulidad." Todo cuanto se puede decir aquí, añade G. Marcel, es que una descripción de la existencia que no da lugar a la protesta que despierta en toda conciencia viva la negación de lo universal (en último análisis, es precisamente de esta negación de lo que se trata), una descripción tan tendenciosa "traiciona, en fin de cuentas, esta realidad humana a la que pretende adecuarse".

(5) *Dieu Vivant.* N 2, pág. 99.

Nada más cierto. Pero ¿no implica esto que el existencialismo tendrá que renunciar a ese nominalismo que le sustenta, a veces hasta en las expresiones, si no en el pensamiento, de G. Marcel? *Si hay una "realidad humana" y si las experiencias del hombre deben ser apreciadas y juzgadas en función de esa realidad, el principio del pensamiento no podrá ser reducido a la simple descripción, por muy penetrante que sea, de la existencia individual y concreta.* Sin duda alguna, es del existir y de la vida moral de donde hay que partir, puesto que se trata de valores *humanos.* Pero todas las existencias y todas las experiencias son incapaces de pasar, como tales, por absolutos: son hechos, de los que hay que encontrar el sentido, pero que no coinciden necesariamente con el derecho. Provienen de un juicio que trasciende la experiencia y que sólo puede venir de la razón. Gabriel Marcel conviene en ello explícitamente cuando observa que la esencia de la muerte y del sufrimiento puede ser mal conocida y requiere, por tanto, una *interpretación* o una asimilación "que coincida con la libertad misma"; pero que, sin duda, no es una auténtica libertad más que en la medida en que es primero una verdadera razón.

El problema de la razón es, pues, inevitable, si se quiere justificar el paso de lo individual y del hecho al plano de lo universal y del derecho. Tal vez podría decirse que este

problema debe ser, él mismo, abordado sobre el plano existencial y que solamente allí será revelado el "misterio" que encierra y que es el de nuestra participación en lo absoluto de una Razón suprema, sin la cual ni pensamiento ni verdad serían concebibles ni válidos. Creemos que hay mucho de verdad en estas ideas: remiten implícitamente a la doctrina de la *iluminación,* esencial al tomismo como al agustinismo, y que no es tanto una tesis abstracta como una llamada a captar, en el ejercicio mismo de mi inteligencia, la presencia de un Absoluto que fundamente su valor. Sin embargo, ¿cómo evitar que, para explicitarse, pase al dominio conceptual esta intuición profunda, más bien concebida que pensada? Ninguna experiencia se acaba absolutamente en su ser de experiencia. Este es su riqueza, su "peso ontológico", pero debe ser él mismo "racionalizado" y, por decirlo así, "problematizado". El error no está en problematizar, sino en plantear problemas desconectados de la experiencia. *No podemos dispensarnos de* "pensar" *el ser que somos.* Hasta la razón, que es la más rica de nuestras experiencias, debe ser "racionalizada", es decir, explicada y justificada por su causa primera, relacionada explícitamente con sus fuentes. El absoluto que la cerca no puede revelarse en acto más que a un pensamiento que, volviendo sobre sí, se esfuerce en pensarse a sí mismo hasta en sus mayores profundidades.

Por lo demás, creemos que G. Marcel está dispuesto a admitir todo esto y que el "recogimiento" o la "reflexión segunda" que él invoca, no son sino los nombres de esta aprehensión de lo inteligible envuelto en la existencia y sin la cual una metafísica no puede constituirse como metafísica. Pero el término mismo de "recogimiento", si traduce un sentimiento cierto de las condiciones de una ontología

auténtica, señala al mismo tiempo, por lo que retiene de obstinadamente concreto, o, como dice Heidegger, de óntico, una desconfianza hacia los procedimientos de abstracción y de racionalización que definen los medios necesarios de la obra metafísica. Trátase, no obstante, de elegir entre una fenomenología descriptiva, que será siempre, por muy lejos que llegue y por reflexiva que quiera ser, conocimiento del ser actual y concreto, y una ciencia del ser, ordenada a aprehender, en la existencia misma, la naturaleza, la esencia y lo inteligible, que le dan su consistencia y su densidad propias y la sitúan en el ser. *El existencialismo puede muy bien, como pretende, proporcionarnos en parte lo metafísico y lo ontológico, pero no como metafísico y como ontológico,* a no ser que consienta en superar el nivel del hecho para elevarse al nivel del derecho, que es por definición el de la esencia universal. Pero, de este modo, el existencialismo abandonaría el nominalismo y el empirismo que lo caracterizan en las formas que hemos estudiado, y alcanzaría, sin negar ninguna de sus consideraciones existenciales, la metafísica del ser.

II

Habría que cargar, al parecer, en la cuenta del existencialismo contemporáneo un fracaso cierto e inevitable desde el punto de vista propiamente filosófico y metafísico. En la medida en que la ambición, confesada o secreta, de los pensadores existencialistas es proponer un *humanismo,* es decir, una filosofía del hombre como persona y como ser social, como "yo" y como "nosotros", no pueden por menos de quedar muy lejos de su objetivo, por no ser capaces de universalizar las situaciones concretas reveladas por sus aná-

lisis. Admitimos gustosos que el derecho puede ser aprehendido en el hecho y que un orden humano ideal está inscrito en la conducta del hombre. Pero *este derecho y este orden sólo son accesibles a una razón capaz de descubrir en lo que es lo que debe ser y, como quería Platón, de ver el reflejo de la idea en el flujo movedizo del devenir.* Ahora bien: el drama del existencialismo es que él mismo se prohibe practicar este paso, a no ser con mala conciencia. Aquí hay un nominalismo radical dispuesto a bloquear inmediatamente todo intento de pasar a lo universal. Efectivamente, para quien se prohibe por principio la abstracción metafísica, no hay más que el hecho, y lo singular es un mundo cerrado que se agota en existir. *El existencialismo sustituye el régimen abierto y luminoso de la inteligencia ordenada a la aprehensión del ser y de sus leyes absolutas por el régimen empírico de la prisión sin puerta ni ventana.*

Ahí está, sin duda, lo que puede dar cuenta exacta del aspecto dramático que ha revestido. El existencialismo, que, desde muchos puntos de vista, se puede considerar como una especie de neopositivismo, añade a las filosofías del último siglo un acento patético que ellas contenían implícitamente, porque el régimen de prisión no hace nunca, durante mucho tiempo, las delicias de los hombres. Pero angustia y náusea, desesperación y rebelión o tensión estoica en medio del absurdo, son, por sí mismas, suficientemente buenos testimonios sobre el estado del hombre presa de la nada de la existencia, para que tengamos nosotros nostalgia alguna de esta literatura prodigiosamente fecunda en el terrreno del análisis psicológico. A su modo, ella descubre una profunda verdad, que es, como G. Marcel lo ha puesto admirablemente de manifiesto, que el hombre no renuncia nunca a la esperanza. Como la negación de Dios es también

una manera de pensar en función de Dios, la angustia y la náusea son una llamada a la paz y a la luz.

Ya se ha visto qué lugar central ocupa *el problema de la libertad en las doctrinas existencialistas.* Hay, al parecer, una doble razón para esto. Por un lado, en efecto, el principio de la prioridad de la existencia sobre la esencia conduce a hacer de la libertad la definición misma del hombre. Derelicción y libertad son términos correlativos: designan una sola y misma realidad. *El hombre es libre en cuanto que es pura existencia, arrojada ahí, y, como tal, obligado a asumir un destino que no tiene más apoyo que su decisión y su elección.* Su esencia es su obra, ante él, y no su fundamento, detrás de él. Debe existir su ser, plena y absolutamente. Por otro, por lo mismo que es análisis y descripción de la existencia *concreta,* el existencialismo no puede por menos de encontrar el problema de la libertad, porque la libertad es el "reducto central" de la existencia: por ella, el hombre tiene acceso al sentimiento profundo de su personalidad y al misterio de su autonomía. A la inversa, por la abdicación de la libertad en provecho del mecanismo colectivo, el hombre se hace, para sí mismo, una abstracción sin rostro ni nombre. Es sabido con qué vigor ha descrito Heidegger ese "yo-se", anónimo e impersonal. Así es como se concibe el privilegio que le compete a la libertad en los análisis existenciales y en la filosofía que éstos fundamentan.

Tal vez de este modo tengamos la explicación de ese *aspecto religioso* que se descubre en todas las doctrinas existenciales, sin exceptuar la de Heidegger. Por su carácter resueltamente realista, tocan necesariamente el punto neurálgico en que se plantea la cuestión del sentido profundo de la vida y del fundamento último de los valores. En el mun-

do de las puras esencias, estas cuestiones no determinan ningún drama, y si el pecado encuentra lugar en ellas, es a título de concepto. Ahora bien: no hay nada de patético en los conceptos. Pero, observa justamente Kierkegaard, desde que la libertad interviene, con todo lo irracional que le es anejo, las cosas no son ya tan simples, ni son posibles la sangre fría y la tranquila seguridad de la especulación desconectada de lo real y de la vida. De hecho, todos los problemas de existencia son apasionantes, y la pasión que determinan no es otra cosa que *el drama de una libertad que debe ejercerse en el riesgo y en la angustia.* Eso es también lo que puede explicar el lugar y el papel que desempeñan las ideas de pecado, de culpabilidad y de caída en las doctrinas existencialistas. Estas ideas, en efecto, que son aquí realidades vividas, se imponen con una especie de fatalidad desde que uno se aplica a lo concreto existencial: forman cuerpo, de hecho, con la idea de libertad, y también Kierkegaard lo ha establecido ampliamente en los maravillosos análisis del *Tratado de la desesperación,* enlazando la angustia con el nacimiento de la libertad.

Ahora bien: de todos estos análisis, ¿cómo no había de haber nada aprovechable? Comprometida por una conceptualización que oculta su verdadero sentido, la libertad existencial de Jaspers, de Sartre y de Heidegger nos parece enriquecida por una profunda verdad, que trataremos de destacar y explicitar. Sin duda, hará falta para ello pasar por la mediación abstracta de un concepto de "el hombre en general", admitir el valor de una noción universal y necesaria de la "naturaleza humana", que es lo absoluto respecto al cual apreciamos el valor del hombre y determinamos la significación moral de las situaciones existenciales que se nos presentan, con la ayuda de análisis de una

riqueza y de una profundidad realmente admirables. Pero si esto quiere decir que, para nosotros, en efecto, la esencia precede *lógicamente* a la existencia, hay que entender, sencillamente, que *el hombre no llega a ser tal hombre más que sobre la base de una naturaleza que primeramente le define.* Hay aquí una evidencia que nada autoriza a recusar, y J.-P. Sartre mismo, como se ha visto, no cesa de invocarla a despecho de sus principios.

Sin embargo, Sartre objeta en contra (6): "¿qué puede ser la naturaleza de un hombre, fuera de lo que es concretamente en su existencia presente?" Cierto que no hay naturaleza humana "fuera" de los sujetos concretos que la realizan bajo forma singular. Pero, *en ese sujeto mismo,* existe, a la vez, componiendo una *totalidad concreta,* lo que lo hace hombre (y no caballo o manzano) y lo que le hace *tal* hombre.

Añadamos que es eso mismo lo que, en otro sentido, nos autoriza también a decir que la existencia precede a la esencia; es a saber, en cuanto que *el ser singular y concreto puede y debe, sobre la base de la naturaleza que le define, realizar, al existir, es decir, "existir", en sentido activo, su esencia individual.* Cada hombre tiene que realizarse a sí mismo, tiene que darse, por su libre esfuerzo, la existencia concreta que hace de él este hombre. El ser que es—contrariamente a lo que afirma Sartre (7)—no se agota todo entero en ser, porque su existir es siempre rebasado por su esencia humana; es, en cierto modo, siempre más de lo que existe, en cuanto que su naturaleza envuelve todo lo que él deviene concretamente. *No puede existir más que en el in-*

(6) *Matérialisme et Révolution,* en *Temps Modernes,* 1-VII-1946, página 21.
(7) EN, pág. 53.

tenor mismo de esta humanidad que le define y que circunda todas sus posibilidades, al mismo tiempo que las extiende más allá de todas las realizaciones que ella puede llevar consigo. Así se puede decir muy bien: "Llega a ser lo que eres", y "sé lo que devienes", porque el sentido de mi devenir existencial está implicado en lo que yo soy esencialmente y este devenir no tiene valor humano más que en la medida en que, superando las fatalidades biológicas y las circunstancias accidentales de la vida, es dirigido por una libertad que hace de él mi obra más personal, mi existir más auténtico.

En este contexto metafísico, las nociones de libertad, de culpabilidad, de caída y de salvación, que los existencialistas tan sutilmente han analizado, adquieren todo su sentido y todo su valor. *El hombre,* en efecto, es *libre y tiene en sus manos su propio destino.* Es, como sujeto moral, el artífice de su propia esencia individual. Bajo este aspecto, le compete "existir su ser". Pero dentro de los límites definidos por una esencia o naturaleza que le son primeramente dados. Jaspers ha insistido justamente sobre este carácter de *dado,* que está indisolublemente ligado con la existencia de la libertad. Pero límites o dado, no son, en modo alguno, aquí coacciones que pesen sobre la libertad: no son. por el contrario, más que aspectos de una libertad que es no libertad en sí o libertad pura, como quiere Sartre, sino libertad *de hombre.* Esta libertad, por otra parte, se ejerce *en la angustia y en el riesgo.* Es constantemente consciente, cada vez que es real, a la vez, del impulso que implica y del peso con que gravan sus vuelos los poderes extraños. Se conoce, a la vez, *finita e infinita:* hay en ella una especie de infinito, que Sartre ha visto muy bien, y que es su esencia misma de libertad; pero, por una paradoja, que Kierkegaard ha subrayado, este infinito tiene límites y condiciones: nuestra libertad está sometida a servidumbres, nuestra autonomía es dependencia. ¿Cómo aclarar este misterio? Pascal nos remite a la fe, y, en efecto, ninguna solución racional es adecuada. Pero ya, en el plano de las esencias, es posible entrever que *una libertad humana, infinita como libertad, no puede ser más que finita como humana,* y que, por tanto, el conflicto, la angustia y la posibilidad de la falta están ligados al ejercicio mismo de la libertad.

Tal es la verdad que se puede descubrir en el existencialismo, expresada en un registro emotivo que exige una interpretación y en nociones de existencialidad que designan sin expresar, o que expresan mal o falsamente cuando quieren pasar al plano de lo ontológico. Pero, por el contrario, esta verdad se impone con una fuerza sorprendente, desde el momento en que se refieren las experiencias que la manifiestan sin aclararla a los conceptos metafísicos de que secretamente se alimenta. Y esto puede conducirnos a concebir, según el deseo de G. Marcel, la posibilidad de una ñlosofía que sería, en efecto, "concreta" por sus fuentes, con la riqueza de toda la experiencia humana sacada de la vida singular, pero que se preocuparía, al mismo tiempo, de terminar en metafísica auténtica. Porque no es sólo el idealismo el que ha desviado la reflexión filosófica de la experiencia viviente. Una tendencia demasiado constante de la filosofía ha sido partir de una experiencia banalizada y esquematizada, instalada sin inquietudes en conceptos fáciles de manejar, y constantemente disponibles. En el dominio de la Cosmología sobre todo, las adquisiciones del saber positivo han llevado a los filósofos a prestar más atención a las realidades de la experiencia. Pero, en el dominio de la ética, en que el existencialismo halla su tierra de elec-

ción, el hombre real y concreto ha sido abandonado con frecuencia a los moralistas y a los novelistas. *La concepción filosófica del hombre ha seguido siendo tributaria de una noción extraordinariamente teórica, irreal y pobre de la naturaleza humana.*

Nada tan revelador sobre este punto como la actitud de Kant, que rige, de hecho, todas las filosofías morales del siglo XIX. Kant estima, en efecto, que la filosofía moral "no recibe nada del conocimiento de lo que es el hombre" y que debe ser enteramente *a priori* (8). Las razones que Kant invoca para fundamentar su opinión son: primero, que "todos los conceptos morales son absolutamente *a priori* y tienen su fuente y su lugar en la razón y que esos conceptos no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico y, por consiguiente, contingente" ; luego, que la aprioridad perfecta de las nociones morales es la única capaz de asegurar su dignidad y de garantizar su función de principios supremos, puesto que todo cuanto se le añade de empírico se le resta a su influencia y al valor absoluto del obrar humano; por fin, que la moral, en su concepto adecuado, debe aplicarse "a todo ser racional en general" y que, por tanto, todas las leyes morales deben ser deducidas "del concepto universal de un ser racional en general" (9).

(8) *Fondements de la Métaphysique des moeurs,* 2.ª sección, edición DELBOS, París, Delagrave, págs. 120-121.

(9) A decir verdad, Kant admite que la Moral *aplicada* recurra a la Antropología. Pero también se echa de ver lo que hay de extraño en esta concepción de la Moral, como relativa al ser racional en general. Porque la Moral tiene por objeto, no lo racional en general, sino el *animal racional,* que es el hombre, y mejor *este hombre,* Pedro, Juan. Si se admitiese el punto de vista de Kant, como la idea de "racional" abstrae de la noción específica del hombre, ya no se trataría, al pasar a ésta, de una simple "aplicación" de los principios *a priori* de la Moral del *ens rationale,* sino más bien de una Moral *específicamente distinta.*



Ahora bien: a riesgo de faltar a lo que se debe a la memoria de Kant, hay que decir que esta concepción acaba en el absurdo. Lo seguro, en todo caso, es que esta esencia intemporal, para la que Kant pretende legislar, ignorará, evidentemente, los combates y las angustias de *este* hombre, que es, no obstante, el único hombre real. *El existencialismo nos conduce, pues, a la verdad humana y nos obliga a considerar los problemas reales que asaltan al hombre cotidiano.* Creemos que es éste un gran beneficio para la filosofía del hombre.

Tal vez sea otro el insistir sobre la subjetividad, es decir, sobre lo que diferencia al existente humano del mundo de los objetos. La conquista de la objetividad ha dominado todo el siglo XIX y ha sido propuesta como la única forma posible y válida del conocimiento. Es sabido el prestigio de que ha gozado ese "ciencismo" o ese "materialismo" y cómo ha determinado una multitud de intentos para tratar, según el método de las ciencias de la naturaleza, todos los problemas de la vida y de la moralidad, de la psicología y de la sociología. El sociologismo durkheimiano, el behaviorismo, que con tanta fuerza reivindican el privilegio de la "positividad", son testigos de esta tendencia a negar el sujeto en provecho del objeto; la conciencia, en provecho del comportamiento; la vida, en nombre del mecanicismo; la individualidad, en provecho de lo colectivo. El hombre, asi entendido, ya no era más que una cosa entre las cosas y todos los problemas humanos se reducían a cuestiones estadísticas o a experiencias de laboratorio.

Contra esta reducción de lo humano a la objetividad de la cosa o del teorema, el existencialismo reivindica los derechos de la subjetividad y el valor absoluto e irreducible del sujeto y del existente. Hemos señalado con qué amplitud

y con qué vigor ha sido desarrollado el tema de la subjetividad por Kierkegaard, por Jaspers y por Gabriel Marcel, cuyas ideas se aproximan en este punto a las de Bergson, Blondel y Lavelle. Por una reacción necesaria contra el materialismo ciencista, *el existencialismo se ha propuesto revalorizar la realidad de lo subjetivo, reducir el existente al sentimiento de su inconmensurabilidad, devolverle el sentido de la inalienable responsabilidad que debe asumir en el riesgo del compromiso personal.* Esas son, según creemos, magníficas conquistas y las condiciones más esenciales de un humanismo nuevo, para el que el hombre sería al fin ese ser, *additus naturae,* trascendente al mundo de Ja objetividad pura, que lleva a la vez y solidariamente su propio destino y el peso del mundo.

La reacción ha traído excesos sin duda alguna. E. Mounier observa muy justamente (10) que "las reacciones del equilibrio empiezan siempre por un exceso contrario", y la historia, en efecto, nos convence suficientemente de esto. El existencialismo estaba en lo cierto al oponer al materialismo que este mundo, cuya objetividad parece tan maciza y aplastante, es, él mismo, *para el hombre.* Heidegger y Sartre, en cierto sentido, tienen razón al afirmar que "el mundo es humano". Pero ¿es sólo humano? Aquí se ve cómo se produce, por modo de oposición, una peligrosa exageración: el mundo, que es humano, se hace exclusivamente humano. La subjetividad, por un movimiento inverso al del materialismo, absorbe y devora la objetividad. La objetivación desastrosa es sustituida por una subjetivización tan radical, que no se ve qué realidad conservan aún para el hombre reducido a sí mismo las cosas del mundo. Ya hemos

(10) Emmanuel MOUNIER, *Introduction aux existentialismes,* edición Denoel, París. 1947, pág. 87.

señalado este proceso de absorción de lo exterior por lo interior en Heidegger y en Sartre y hemos visto también cómo, por una consecuencia paradójica, aunque perfectamente lógica, el imperialismo de la subjetividad conducía (a no ser que se caiga en un ilusionismo universal) a situar fuera del sujeto el mundo opaco y pleno del en-sí y de la existencia bruta. Incluso, en Sartre, la subjetividad se ha purificado hasta tal punto de todo elemento objetivo, que se reduce a la nada. Estos excesos, sin embargo, no nos harán desconocer los beneficios innegables que se pueden esperar de un retorno a la subjetividad. Un nuevo equilibrio entre las nociones y las realidades indisolubles de lo objetivo y de lo subjetivo tendrá que ser realizado. Si es cierto que, para el pensamiento humano, el equilibrio es una conquista permanente, no se puede dudar que las doctrinas existencialistas, a despecho de los excesos en que han incurrido, habrán contribuido, si no a proporcionarlo, al menos a aconsejar buscarlo.

Otro tanto diríamos de la *experiencia* de lo otro, tan olvidada por las filosofías clásicas y tan desconocida por las teorías sociológicas contemporáneas, para las que el individuo se reduce a un objeto en un mundo de objetos. La importancia que reviste la experiencia del *mit-sein* en el existencialismo, enlaza,·evidentemente, con el descubrimiento de la subjetividad. Si el existente es esencialmente un sujeto, ¿cómo concebir la relación entre sujetos o, si se quiere, la "comunicación de las conciencias"? (11). Hemos visto cómo, para Heidegger y para Sartre, esta comunicación es imposible. Las subjetividades, dice Sartre, son absolutamente inasequibles y permanecen radicalmente se-

(11) Cf. la hermosa obra de Mauricio NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences,* Aubier. París, 1942.

paradas (12). "La esencia de las relaciones entre conciencias no es el *mit-sein,* es el conflicto" (13). También hemos tenido que notar que, acerca de esto, Heidegger está, si vale la expresión, más acá que Sartre, puesto que el conflicto de las personas y de los sujetos (que puede pasar, en rigor, por una forma de comunicación) no tiene cabida en su doctrina, que todo sino se reduce en ella, para el existente auténtico, a una completa y desesperante soledad. Toda comunidad, desde su punto de vista, al realizarse en el plano del "se" y de la inautenticidad, anula la personalidad y transforma el Dasein en cosa del mundo.

Los análisis de Heidegger y Sartre, admirables seguramente por su fuerza y su profundidad, y verdaderos también en el estrecho marco de sus aplicaciones, tienen el grave defecto de ser parciales y no abarcar la totalidad de su objeto, de olvidar todo un aspecto capital de las relaciones entre sujetos. Pero, al menos, tienen el mérito de atraer la atención hacia el dominio tan rico de las relaciones interpersonales y de provocar, por su misma insuficiencia, una investigación más avanzada por caminos muy descuidados hasta ahora. Requieren, también ellos, un equilibrio que se habría de realizar, según el deseo pascaliano y kierkegaardiano, por integración de los contrarios. A este equilibrio podrían contribuir poderosamente las ideas que desarrollan Jaspers, Berdiaeff y, sobre todo, G. Marcel, y que corrigen las deficiencias y colman las lagunas de los análisis de Sartre y de Heidegger.

Hemos mostrado cómo G. Marcel, volviendo a emprender la crítica realista del *Cogito* cartesiano, establece que es imposible definir el yo, al modo realista, como pura conciencia

(12) EN, **pág. 498.**
(13) EN, **pág. 502.**

de sí. Ya el yo no es para sí más que por un cierto retroceso ante sí que le hace surgir en cuanto otro. Pero, más aún, yo no soy verdaderamente presencia a mí más que poniendo la realidad de otro, es decir, relativamente a otro, resueltamente abierto y disponible. "El otro, en cuanto otro, escribe G. Marcel (14), sólo existe para mí en cuanto que yo estoy abierto a él (que él es un tú), pero yo sólo estoy abierto a él en cuanto que ceso de formar conmigo mismo una especie de círculo en cuyo interior colocaría, en cierto modo, al otro o, más bien, su idea; porque, por relación a ese círculo, el otro llega a ser la idea del otro, y la idea del otro ya no es el otro en cuanto otro, es el otro en cuanto relacionado conmigo, en cuanto desmontado, desarticulado o en curso de desarticulación." La indisponibilidad me transforma en objeto; del plano del ser paso al plano del tener, que es el de las cosas. Yo me poseo, pero al mismo tiempo me cierro y me enajeno, no solamente para otro, sino también para mí mismo. Estar indisponible es exactamente, según la expresión tan justa del sentido común, "estar ocupado de sí" (15), es decir, estar "lleno de sí", en el mismo sentido en que el ser-objeto o el en-sí de Sartre es pleno, macizo, tenebroso y opaco.

Yo no llego, pues, al sentido completo y verídico de mi persona más que por las conductas de la generosidad y de la donación. Por ellas, la presencia del otro se hace para mi principio de profundización y de enriquecimiento. Cada vez que las relaciones interpersonales y las relaciones sociales se establecen en el plano de la amistad, que es, en ei fondo, diálogo y transparencia a la mirada de otro, cada vez, por consiguiente, que abdicamos las reticencias que una pasión

(14) EA, **pág. 155.**
(15) **EA, pág. 105.**

obstinada del tener ("el espíritu de propiedad" denunciado por los místicos y, sin duda también, uno de los nombres del pecado original) no cesa de aconsejarnos, realizamos misteriosamente uno por el otro, y cada uno, en el olvido de sí mismo, la más alta cima de nuestra personalidad. También aquí nos encontramos al consentir perdernos.

Tales son las riquezas de que somos deudores al existencialismo. Pero podría creerse que se trata de un inventario un poco excesivamente "material", cuando es el existencialismo, como tal, en su forma y en su espíritu, el que se halla en litigio. Ahora bien: sobre este punto, admitimos también que es posible concebir en el sentido existencialista mismo, pero sin la negación de lo metafísico que le define en su principio (porque ni en Heidegger ni en Sartre es recibido lo metafísico *como tal)* una *dialéctica de la existencia que, obstinadamente centrada sobre el existir más concreto, intentase descubrir, en ese existir mismo, el sentido más profundo de la vida humana.* Esa es, ciertamente, la ambición y la dirección del existencialismo. Pero se puede esperar satisfacer mejor esta ambición e ir más lejos en esta dirección, hasta el punto en que la descripción y el análisis desemboquen en una *metafísica del ser.*

Al final de esta dialéctica, cuyos momentos esenciales sólo queremos señalar aquí, la existencia sería dada como una especie de *concepto experimental,* análogo a los conceptos con que las ciencias positivas expresan la riqueza múltiple y densa de las experiencias de las que ellas proceden (16). En efecto, mi existencia concreta, captada en lo

(16) Cf. G. MARCEL, RI, pág. 193: "Admito a *priori,* mucho antes de poder justificar por completo a mis propios ojos esta afirmación, que cuanto más sepamos reconocer el ser individual en cuanto tal mejor orientados estaremos y como encaminados hacia una aprehensión del ser en cuanto ser... Seguridad Imperiosa, pero vaga, que creo

que tiene de más individual y profundo, se me muestra, no sólo como una pura actualidad, sino también como comprometida en un devenir *polarizado por una naturaleza que yo no soy verdaderamente más que haciéndola ser.* En cierto sentido, según las atinadas observaciones de G. Marcel, yo voy constantemente de un existir a un existir: "llevo conmigo todo lo que yo soy" ; pero, al mismo tiempo, "lo que puede ser mi vida no es". Mi existencia está tensa hacia un más allá de su ser actual, que está allí, no obstante, de algún modo, pero como no siendo aún, como se expresa Sartre, es decir, como teniendo que ser traído al existir por el esfuerzo de mi libertad. Hay, pues, en mi existencia misma, una profundidad en cuyo seno tiene ella que encontrarse, explicitarse y conquistarse. *Mi yo actual está inmerso en una naturaleza que le impone, a la vez, su sentido y su dirección,* que define "lo que debe ser el hombre en su ser", si debe ser lo que es (17).

Así se puede decir, sin abandonar el plano del análisis existencial (y sobre la base de descripciones fenomenológicas del tipo de las que nos han dado Sartre y Marcel), que "el ser y la vida no coinciden", que "mi vida, y por refracción, toda vida puede manifestárseme como eternamente inadecuada a algo que yo llevo en mí, que en rigor soy yo", pero que, a causa de mi libertad, constituye una jugada capital y exige por mi parte una opción decisiva. La necesidad de esta opción, a su vez, si capto su sentido, no discursiva y abstractamente, sino existencialmente, se me presenta como la *experiencia de una doble dependencia.* Por una parte, me conozco ligado a una naturaleza que es, si vale la expresión, la crasitud concreta de mi ser de existente, y que

me ha guiado por los senderos estrechos y sinuosos donde tan a menudo he corrido el riesgo de perderme."

(17) J.-P. SARTRE, EN, pág. 94.

define para mí imperativamente el sentido de mi acción, la dirección de mi vida. Por otra parte, esta naturaleza misma, que yo tengo que hacer existir, me aparece como una *participación en el ser,* como en cierto modo recortada en el tejido ilimitado del ser y, por tanto, tributaria de una multitud de relaciones que la condicionan concretamente. *Yo soy mi ser, pero no soy el ser.* Mi contingencia es para mí una realidad vivida todos los instantes y, como tal, me compromete irresistiblemente en la búsqueda de la Puente o del Principio de este ser que yo soy, pero que no encuentra nunca en sí el punto de apoyo del ser que él es. *Yo soy y no soy; ser y nada se asocian misteriosamente en mí, y la paradoja de esta realidad profunda es el nudo de todas las cuestiones que me planteo y de la angustia que me oprime.* La existencia, analizada concretamente, me empuja invenciblemente fuera de la totalidad que yo soy en el momento presente: en profundidad, hacia una naturaleza que es, a la vez, el sentido de mi ser y la ley de mi devenir; en altura, hacia un término trascendente que me explique a mí mismo y me justifique el ser.

Si el existencialismo tiene un sentido, es en esta dialéctica donde hay que encontrarlo. Pero este sentido tiene que ser descarnado de las formas emocionales que lo envuelven y de las conceptualizaciones que a menudo le traicionan. Exige ser aclarado a la luz que desciende de los horizontes metafísicos.

Finalmente, tal como es y en lo que tiene de realmente existencial (por donde exceptuamos, en la obra de J.-P. Sartre, todo lo que es construcción abstracta y teoría pura), *el existencialismo se nos presenta como un método de acercamiento, orientado hacia un dominio propiamente metafísico, cuyo estímulo profundo sufre por delante y por detrás, bajo forma de moción y de atracción, pero en el que no puede entrar, porque se ha cerrado su acceso por sus propios principios.* Pero, para el metafísico, todas las experiencias que establecen los pensadores existenciales son particularmente preciosas, ricas en significación y alcance. Abren la vía a una investigación destinada a definir a la vez las condiciones absolutas de un obrar auténticamente humano y la finalidad última del hombre. No solamente pueden ser reveladoras del sentido profundo de la existencia y del valor de esa libertad que hace del hombre el artífice de su propio destino, sino que también ponen de manifiesto la finitud esencial del existente y su dependencia, en la existencia misma, que es participada, de un Existente sin el cual ni la existencia, ni su impulso fundamental hacia más allá de su finalidad serían inteligibles.

Todo esto es cuanto, según creemos, se puede descubrir en Kierkegaard y en Nietzsche, en Heidegger y en Sartre, en Jaspers y, especialmente, en Gabriel Marcel. Si hay una verdad que se desprenda de todas estas obras, para las cuales "el pensamiento metafísico se capta a sí mismo y se define in *concreto* en el drama y a través del drama" (18), es, ciertamente, la de la exigencia absoluta de superación que agita al corazón del hombre, y, en la impotencia en que se halla—al conocerse finito—de completarse a sí mismo por sí solo, la necesidad que tiene de abrirse a esa Trascendencia, de la que todo en él, como todo en el universo, y el universo todo, está suspendido. Porque es cierto, como dice Sartre, que la aspiración que mejor define al hombre es el deseo de ser Dios, aserción que remedia la antigua fórmula que afirmaba que "todos los seres quieren asemejarse a Dios".

(18) G. MARCEL, PA, pág. 27.

Si esta verdad es representada e imitada más bien que expresada en el existencialismo, con frecuencia incluso bajo una forma que la traiciona (y, como tal, nosotros creemos, en efecto, que sólo puede imitarla), nada puede impedir que esta verdad trabaje, aun desconocida o negada, y en virtud de su propia fuerza, para reconquistar su verdadero rostro y para recuperar la plenitud de su sentido. El existencialismo contemporáneo aparecerá quizá, en fin de cuentas, como la corriente filosófica que ha puesto plenamente de manifiesto esta necesidad y esta exigencia de Dios, que es la verdad más fundamental y profunda y, en resumen, porque todo se reduce a ella, la única verdad del hombre.

APÉNDICE

LA FENOMENOLOGÍA

LA "EPOJÉ" FENOMENOLÓGICA

La doctrina de Edmundo Husserl, como la de Bergson, ha señalado una *vuelta a Descartes* sobre el kantismo. Pero esta vuelta es mucho más clara y categórica en la fenomenología que en el bergsonismo, mucho más conforme también con la esencia del cartesianismo.

La fenomenología de Husserl fué un *método* antes de devenir explícitamente una doctrina. Husserl, partiendo de la crítica de las matemáticas, intentó, primero, descubrir un procedimiento que nos hiciese posible la adquisición de las verdades fundamentales y su justificación apodíctica: por eso, su regla esencial, desde el origen, es ir a las cosas mismas *(Zu der Sachen selbst)*, para aprender de ellas lo que ellas nos enseñan sobre sí mismas, y luego, eliminar radicalmente todo prejuicio y toda teoría preconcebida sobre lo real. Dos principios hay, pues, implicados en este punto de partida: un principio negativo, consistente en *rechazar todo cuanto no está apodícticamente justificado,* es decir, justificado de tal manera que lo contrario aparezca como totalmente inconcebible; un principio positivo, consistente en *recurrir a la intuición inmediata de las cosas,* en cuanto que esta intuición, y sólo ella, puede ser fuente primera de toda

certeza. "Epojé" e intuición: tales son las dos reglas fundamentales del método fenomenológico.

El término "cosas", sin embargo, no debe inducirnos a error. En virtud de la "epojé" misma (o puesta entre paréntesis de todo lo que no está, según Husserl, apodícticamente justificado), las únicas cosas que nos son verdaderamente dadas son los *fenómenos*. La existencia (o la "cosa en sí") no es, en modo alguno, una evidencia apodíctica, aun cuando la cosa en sí o la existencia como *fenómeno* sea un dato con igual título que los demás. *El dominio de la intuición fenomenológica estará, pues, constituido por todos los fenómenos dados a la conciencia*, es decir, por todo lo que se manifiesta de algún modo y por cualquier motivo—excluído, por consiguiente, todo el dominio no-apodíctico del en-sí no manifiesto y no manifestable—, y el objeto de la fenomenología consistirá en descubrir y describir con el mayor rigor todo el universo de los fenómenos, esforzándose al mismo tiempo por captar las relaciones que los unen entre sí, lo que equivale, evidentemente, a superar la pura descripción y a *interpretar los fenómenos* o a decir su sentido. "La explicación fenomenológica—escribe Husserl—, elucida lo que está "implicado" por el sentido del *cogitatum* sin ser intuitivamente dado, representándose las percepciones potenciales que harían visible lo no-visible" (1). Desde este punto de vista, cada tipo de fenómenos dará origen a métodos especiales de investigación, de descripción y de interpretación.

Podemos, pues, decir que, en cuanto método, la fenomenología se presenta, primero, como una especie de positivismo. Pero esto no significa de ningún modo que excluya la filosofía propiamente dicha o la metafísica. De hecho, la

(1) *Méditations cartésiennes*, pág. 41.

dirección fenomenológica no ha tardado en hacerse realmente metafísica. Por otra parte, el método, por sí mismo, implicaba ya una *doctrina*. Por lo mismo que la "epojé" es una puesta entre paréntesis de todo el dominio de la existencia y no permite subsistir bajo la mirada del espíritu más que el puro fenómeno, la fenomenología de Husserl envuelve una especie de idealismo, reduce el universo a las *cogilationes*, al contenido inmanente de la conciencia, y no reconoce más tipo de conocimiento cierto que la *intuición de las esencias (Wesenschau)*. Y, de hecho, ciertamente, es hacia un idealismo radical a donde se orienta cada vez más Husserl.

Según él, en efecto, si se quiere alcanzar verdaderamente lo apodíctico, en punto a certeza, la "epojé" debe versar no solamente sobre las realidades del mundo", sino también sobre el yo natural y sus actos. En otras palabras, el *Cogito* cartesiano se detiene sin motivo en un yo sustancial que, como tal, no es más que una cosa del mundo y no el puro fenómeno que considera el método fenomenológico. El error de Descartes, precisa Heidegger (2), después de Dilthey, ha sido concebir el *sum* del *Cogito* según el tipo del *est* de la *res*, suponiendo erróneamente que la inteligibilidad era unívoca. En realidad, se requiere una "epojé" más profunda, que recaiga sobre el sujeto empírico y sus actos subjetivos, para reducirlos al estado de puros fenómenos. Solamente así alcanzaremos el dominio de la *conciencia pura trascendental*, en la que no subsisten más que los puros fenómenos trascendentales, con el *Ego* trascendental, que es, en definitiva, la primera existencia apodícticamente cierta con que tropieza la regresión fenomenológica. Imposible, en efec-

(2) SZ, pág. 183.

to, suponer que el *Ego* trascendental no sea él mismo más que un fenómeno, porque así nos veríamos envueltos en una regresión al infinito, que haría del universo entero de los fenómenos una pura ficción, una ilusión absoluta.

Pero esto no es todo. La investigación fenomenológica no puede considerarse como acabada con el descubrimiento del *Ego* trascendental: este *Ego,* en realidad, es múltiple, en cuanto que comprende e implica toda la serie de los demás *Ego* trascendentales. Estos constituyen, es decir, determinan los fenómenos de la conciencia trascendental y natural en toda su variedad. Pero tienen que tener, por encima de su multiplicidad, un principio de unidad, que será el primer constitutivo, un *Ego absoluto,* universalmente constitutivo y jamás constituido, y que es Dios. *Dios vive su propia vida constituyendo, en y por su Ego trascendental, todos los Ego trascendentales secundarios,* con todas las subjetividades que los componen y que ellos constituyen a su vez.

II

LA REDUCCION EIDETICA

Tal es, reducida a sus líneas generales, la doctrina fenomenológica de Husserl. Para precisar su originalidad, señalaremos primero que denota una reacción contra el nominalismo salido del kantismo y del positivismo comtiano. Saca a plena luz, en efecto, la verdad capital de que sólo lo concreto (o, si se quiere, el hecho sensible) es un dato de hecho. *La conciencia puede llegar a ser el objeto de un conocimiento científico y fundamentar la ciencia metafísica.* El procedimiento de esta ciencia será la *reducción eidética,*

o consideración exclusiva de la esencia dada en el fenómeno empirico singular. Desde este punto de vista, esencial a la fenomenología, la doctrina de Husserl se opone claramente a la de Bergson. Sin duda que la fenomenología aparece como una ciencia de la conciencia, que ella quiere profundizar hasta su principio absoluto, y podría parecer que coincide así con el bergsonismo. Pero parece que la coincidencia no es más que material, porque los procedimientos practicados son completamente diferentes en ambos casos: la intuición concreta del bergsonismo no conduce, desde el punto de vista husserliano, más que a un psicologismo, y no tiene nada de común con la *Wesenschau* de la fenomenología.

Con la intuición tomista es con lo que se ha creído poder comparar sobre todo la intuición fenomenológica. Intuición de las esencias en ambos casos, se ha dicho a veces. Sin embargo, la diferencia es grande. Primeramente, la intuición de las esencias, en el tomismo, es siempre imperfecta, porque el concepto no es en él considerado como una cosa que se basta, ni como una cosa completa: el concepto no se basta, porque no representa nunca, para Santo Tomás, una realidad actual; no es, como tal, algo completo y acabado, porque nunca representa todo el objeto, puesto que abstrae de la cantidad (o de la individualidad) y de la existencia. Esto es lo que expresa la doctrina de la abstracción, y lo que hace de la doctrina tomista una filosofía de las existencias, aún más que de las esencias. En la fenomenología sucede de otro modo: *la "epojé" trascendental hace de ella rigurosamente una filosofía de las esencias, que se bastan desde ese momento a si mismas y son realidades completas, sin referencia a la existencia,* la cual no interviene, en fenomenología, más que a titulo de fenómeno y de dato de

conciencia, pero no de realidad "en sí". La *Wesenschau* será, pues, *teóricamente*, una intuición completa y exhaustiva del objeto y deberá determinar, según parece, ua idealismo radical, mientras que, para Santo Tomás, al ser necesaria la existencia en el punto de partida y anterior a la aprehensión de una esencia que, por lo demás, dice siempre relación a la existencia *(Nihil est in intellectu quin prius fueril in sensu)*, la intuición intelectual fundamentará un verdadero realismo, cuya tesis esencial consiste en afirmar que *la inteligibilidad intrínseca (o punto de vista de la esencia), a la vez, parte de la existencia de la cual es una determinación, y remite a la existencia (o al sujeto), que es el término mismo del juicio.*

Si bien se mira, la intuición fenomenológica debería más bien ser relacionada con la cartesiana. Husserl, por lo demás, invita a ello explícitamente por sus *Meditaciones cartesianas.* En efecto, la intuición de las *Regulae* versa sobre las puras esencias o sobre las naturalezas singulares innatas al espíritu. El universo cartesiano es sólo un universo de fenómenos, y la existencia, como en la fenomenología no tiene en Descartes otro valor que el de fenómeno, en el sentido de que la relación de las esencias percibidas por el entendimiento a la existencia "objetiva" es siempre *extrínseca* o fundada en la garantía de la veracidad divina. El mundo de las esencias, si, de hecho, no se basta, podría al menos, de derecho, bastarse. Entre Descartes y Husserl, la divergencia capital proviene de que Descartes se detiene en el yo empírico como en un absoluto, mientras que Husserl prosigue mucho más acá la reducción fenomenológica, hasta un *Ego* trascendental, principio de todo el universo subjetivo y, más lejos aún, hasta el *Ego* constitutivo universal.

III

LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA

Pero tal vez esta profundización o esta ampliación del cartesianismo es una de las direcciones lógicas en que se podía embarcar. En ese caso, la "epojé" husserliana no haría más que responder a todas las exigencias de la duda cartesiana: llevaría a su término la afirmación idealista.

No tenemos por qué criticar aquí esta afirmación. Pero podemos destacar brevemente que es rigurosamente, tanto en Husserl como en Descartes, un *postulado;* es, a saber, el postulado que envuelven precisamente la duda y la "epojé" o, si se prefiere, un método que se trueca en la doctrina que implícitamente contenía. En realidad, este punto de vista ha sido impugnado. "Husserl, en sus últimas publicaciones sobre todo—escribe R. Krémer (3)—, parece no querer superar la abstención fenomenológica y encerrar al espíritu en sí mismo. Se puede discutir la cuestión de saber si esta actitud, que parece manifiestamente una vuelta al idealismo, es la intención primitiva del pensamiento de Husserl. Es posible, y hasta probable, que, históricamente, el maestro no se haya despegado, en el fondo, de esta concepción idealista; no parece, sin embargo, por el contrario, que venga impuesta por el método y por las exigencias del objeto. ¿No es dada la existencia, lo mismo que la esencia? Por una parte, siendo ser, siendo incluso en el ser el principio determinante, ella reivindica su independencia frente a la conciencia

(3) *La Phénoménologie,* París, ed. du Cerf, 1933, págs. 69-70.

y frente a la esencia; por otra, al ser la esencia y la existencia correlativas, por ser principios incompletos del ser, no se puede tratar adecuadamente de la esencia sin estudiar la existencia. Desde el punto de vista fenomenológico mismo, el problema de la realidad se plantea."

De que este problema se plantea, estamos perfectamente seguros. Pero la cuestión es saber *cómo* se plantea y en qué sentido puede ser resuelto, en el contexto de la fenomenología husserliana. Si la puesta entre paréntesis de la existencia no es únicamente metódica y se funda sobre una pretendida carencia de apodicticidad, se sigue que la esencia tiende a bastarse, como en Descartes y por las mismas razones. Sigue siendo verdad, por lo demás, que es también un dato. Pero no podrá ya conferir a esta existencia el sentido "objetivo" que le conviene: para esto sería preciso deducir la existencia de la esencia por una especie de argumento ontológico, tal como lo ha intentado Hamelin en sus *Éléments principaux de la représentation.* La tentativa está de antemano condenada al fracaso, y no parece que Husserl haya querido encaminarse por esa vía. En cuanto a decir que la esencia, por ser correlativa a la existencia, no puede ser tratada absolutamente por sí, a título de realidad que se basta, nada es más cierto. Pero esto equivale a afirmar que *la existencia es un dato tan apodícticamente cierto como la esencia o la quiddidad,* y que una puesta entre paréntesis de la existencia, tal como la entiende la fenomenología, es rigurosamente imposible. A la inversa, el fenómeno *empírico* que envuelve a la existencia no representará ya, en la fenomenología, más que una determinación contingente e irracional de la esencia, en el interior de la conciencia. *La existencia misma, desde este punto de vista, no será nunca más que fenoménica.*

De hecho, nunca ha logrado Husserl dar cuenta de la "trascendencia", es decir, del fenómeno por el que la conciencia se desborda constantemente hacia el mundo. El recurso a la intencionalidad, que es el gran recurso de Husserl, no resuelve absolutamente nada, porque la intención, en el contexto idealista, que es el de Husserl, no es ni puede ser más que un rebasamiento *hacia un elemento del mundo interior,* pero no una auténtica trascendencia.

IV

EL PUNTO DE VISTA EXISTENCIALISTA

Si se entiende la fenomenología en el sentido preciso que Husserl le ha dado, no es dudoso que el método existencialista de Heidegger y de Sartre procede exactamente en sentido inverso. Esta fué la opinión de Husserl, que protestó contra la transformación profunda que Heidegger impuso a sus propias ideas. Pero Heidegger estimaba, por su parte, que el método fenomenológico podía acomodarse a esta nueva transformación, es decir, que podía conservar su sentido propiamente metodológico en el contexto existencialista, e incluso que, *lógicamente,* la fenomenología debía marchar por los cauces del existencialismo.

Tal es la tesis que defiende también M. Merleau-Ponty, de un modo muy hábil, en su *Fenomenología de la percepción:* "La fenomenología—escribe—es el estudio de las esen-

(4) J.-P. SARTRE (EN, págs. 288-291), muestra que Husserl no puede evitar el *solipsismo.* Porque, si el ser se reduce a una serie de significaciones, el único lazo concebible entre mi ser y el de otro es el del *conocimiento.* La existencia de otro, como la del mundo, no es nada más que el conocimiento que yo tengo de él.

cias, y todos los problemas, según ella, se reducen a definir las esencias: la esencia de la percepción, la esencia de la conciencia, por ejemplo. Pero la fenomenología es también una filosofía que coloca nuevamente las esencias en la existencia, y no piensa que se pueda comprender al hombre y. al mundo más que partiendo de su "facticidad". Es una filosofía trascendental que deja en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, pero es también una filosofía para la que el mundo está siempre "ya ahí" antes de la reflexión, como una presencia inalienable, todo el esfuerzo de la cual consiste en volver a encontrar ese contacto ingenuo con el mundo para darle, por fin, un estatuto filosófico" (5).

La reducción eidética, en efecto, no puede llevarse a cabo por completo, y la cuestión que Husserl no ha cesado de plantearse a sí mismo acerca de la posibilidad de acabar la reducción señala muy bien la fatalidad del fracaso. La razón profunda de este fracaso es que, aunque nosotros hagamos con todo el rigor que se quiera la puesta entre paréntesis de la existencia, estamos en el mundo, y "nuestras reflexiones ocupan un lugar en el flujo temporal que ellas intentan captar". Ningún pensamiento (a no ser el del Espíritu absoluto, que nosotros no somos, puesto que nuestra reducción sigue siendo problemática) puede abarcar todo nuestro pensamiento. Husserl, en los escritos inéditos que ha dejado, observa que "la filosofía es un comienzo perpetuo". ¿Qué quiere decir esto, sino que *la reflexión radical es necesariamente conciencia de depender de una situación que condiciona por completo todo esfuerzo para captarse a si misma?* Así "lejos de ser, como se ha creído, la fórmula

(5) M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception,* Paris, Gallimard, 1945, pág. il.

de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial: el "In-der-Welt-Sein" de Heidegger sólo aparece sobre el fondo de la reducción fenomenológica" (6).

Por eso mismo, la Fenomenología renuncia a la ambición de explicitar un ser previo, como lo intentan, sin resultado, las ontologías clásicas. Se asoma a un mundo que es propiamente *fundamentación del ser,* realización de su verdad. Sin duda, podría objetarse que haría falta aún determinar cómo es *posible* esta realización, y que así nos veríamos enviados de nuevo a un mundo de posibles, o de esencias, o a una Razón preexistente al universo de las existencias. Pero, responde Merleau-Ponty, "el único Logos que préexiste es el mundo mismo, y la filosofía que le hace pasar a la existencia manifiesta no comienza por ser *posible:* es actual o real, como el mundo de que forma parte, y ninguna hipótesis explicativa es más clara que el acto mismo por el que tomamos de nuevo este mundo inacabado para intentar totalizarlo y pensarlo... El mundo y la razón no son problema: digamos, si se quiere, que son misteriosos; pero ese misterio los define; no puede existir el problema de disiparlo mediante alguna "solución" ; está más acá de las soluciones. La verdadera filosofía consiste en reaprender a ver el mundo, y, en este sentido, una historia referida puede significar el mundo con tanta "profundidad" como un tratado de filosofía. Nosotros tomamos en la mano nuestra suerte, nos hacemos responsables de nuestra historia por la reflexión, pero también por una decisión en que comprometemos nuestra vida, y en ambos casos se trata de un acto violento que se comprueba al ejercerse" (7).

(6) Ibíd., pág. 9.
(7) Ibíd., págs. XV-XVI. M. MERLEAU-PONTY observa que esta fórmu-

De modo que se puede decir que "la fenomenología, como revelación del mundo, reposa sobre sí misma o, también, se basa en sí misma" (7). Siempre inacabada, porque la interrogación que se dirige a sí misma es realmente infinita, su marcha incoativa, que significa que no sabrá nunca adonde va, no es la señal de un fracaso, sino, por el contrario, la forma misma del progreso, que es *revelar progresivamente, sin esperanza de poderlo agotar, el doble misterio solidario del mundo y de la razón* (8).

la se encuentra en los escritos inéditos de Husserl *(Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst).*

(8) A. DE WAELHENS acaba de publicar en la obra colectiva *Le Choix. Le Monde. L'Existence* (Cahiers du Collège Philosophique, París, Arthaud, 1948, págs. 37-70), un estudio perfectamente claro sobre las relaciones de la Fenomenología y el existencialisto, en que la doctrina de Husserl es presentada en su génesis y su desarrollo histórico, mientras que nosotros sólo la hemos expuesto en función de las *Méditations cartésiennes.*

INDICE DE NOTAS CRITICAS

Las letras K, N, H, S, J, M, indican que las referencias conciernen, respectivamente, a Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Jaspers, Marcel. La primera cifra Indica la página; la segunda, entre paréntesis, precisa, si hay lugar a ello, la nota.

INDICE DE MATERIAS

Páginas